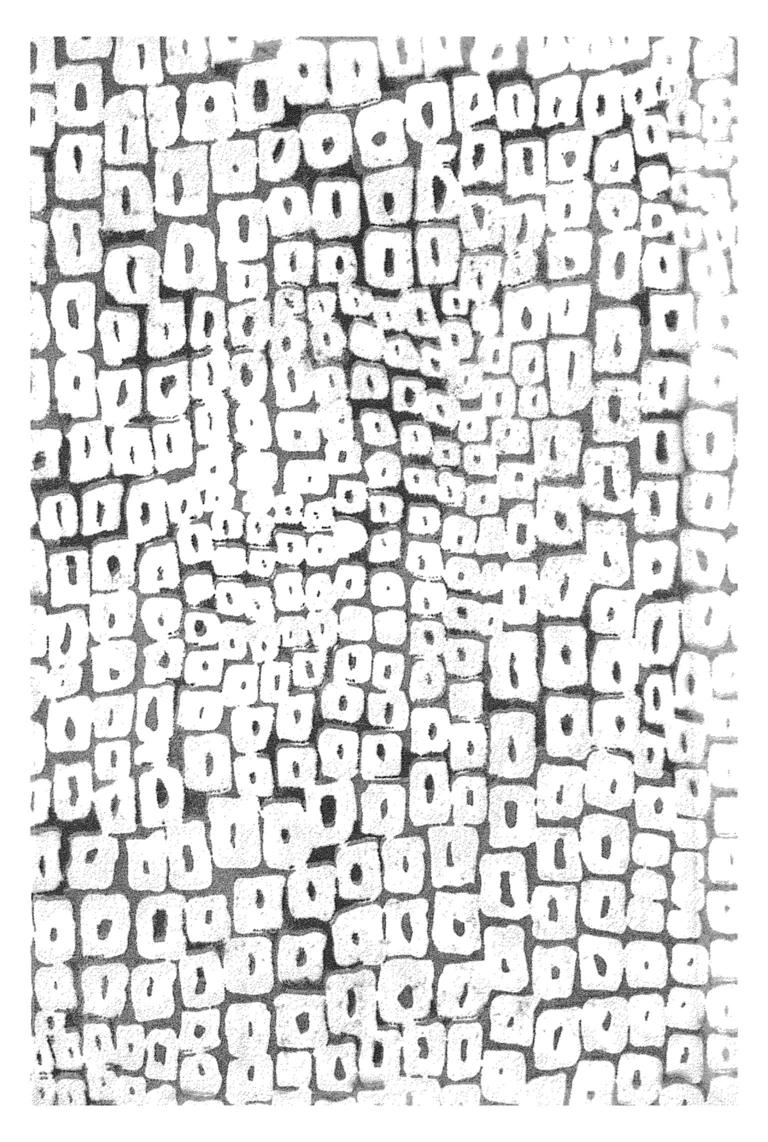
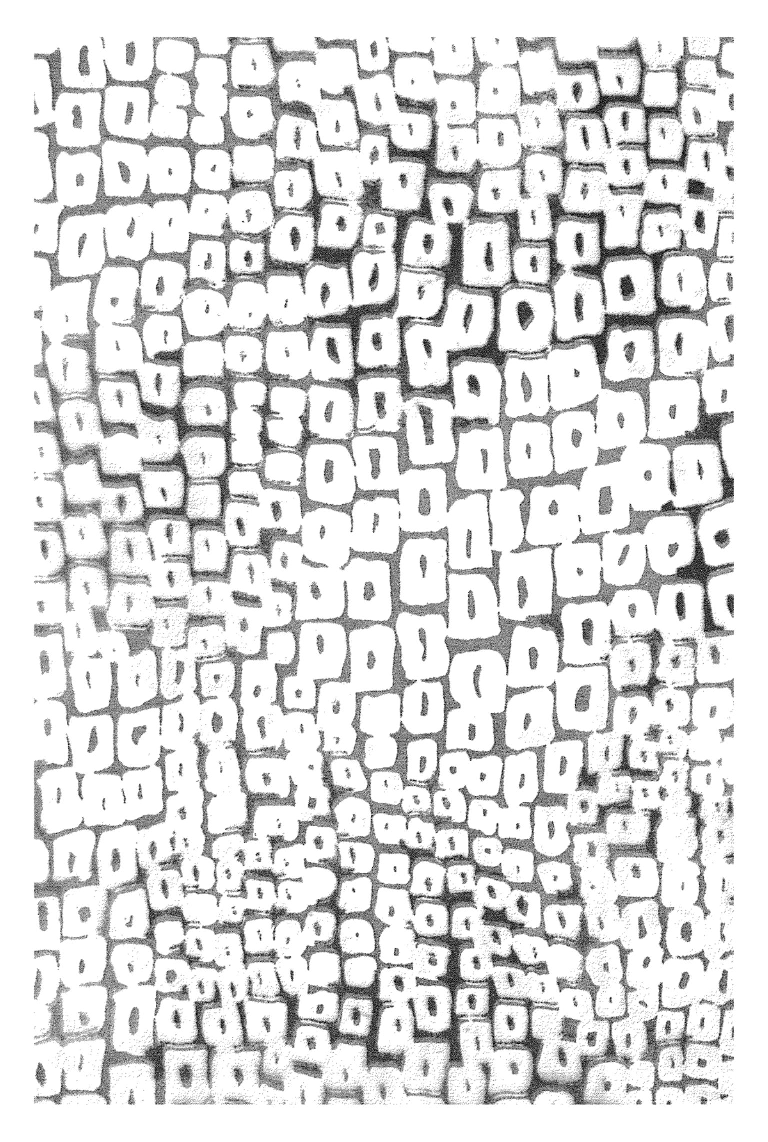
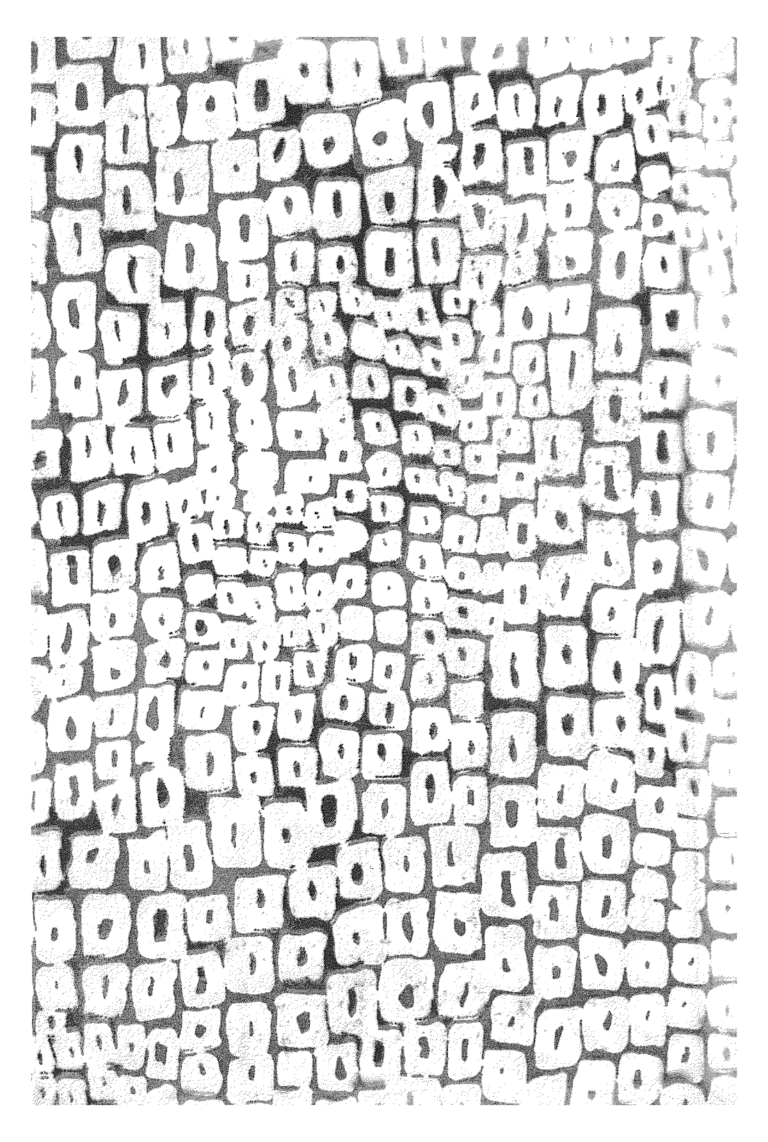










العدد الخامس والسبعون
السنة العشرون

نوفمبر ١٩٨٦ ـ يناير ١٩٨٧

محتويات العدد

		صفحة
الكاتب : الكسندرجيوكيولسكو المترجم : امين محمود الشريف	المخطط العام لصرح المعرفة البشرية مقال عن ديناميكية العلم	٣
الكاتب : دافيد بيرتون المترجم : محمد جلال عباس	جسم الانسان ومذهب الفردية	٣٦
الكاتب : بولان ج هونتوندجى المترجم : موسى بدوى	احابيل الاختلاف	٤٩
الكاتب : كنيث ج بتلر المترجم : احمد رضا محمد رضا	المرأة الصينية المؤلفة القدمين ... ... مفهوم لا ماركسى للاستغلال	٦١
الكاتب : اندريه لانجانتى المترجم : الدكتور حمدى الزيات	معطيات حديثة حول اصول الجماعات البشرية وتنوعها : دور الوراثة	٧٨
الكاتب : ميشيل تيبون ـ كورنيلوت المترجم : امين محمود الشريف	علم الوراثة والبعد اللاانسانى فى الإنسان	٨٩
الكاتب : مارسيل بلان المترجم : الدكتور حمدى الزيات	داروين ومندل ومورجان ومولد علم الوراثة	١٠٧
	التعريف بالكتاب	١١٩

المقالات المنشورة فى مجلة ديوجين التى تعبر بحرية عن أكثر الأفكار تنوعا واختلافا ،
لا يعتبر الناشر ولا هيئة التحرير مسئولين عنها بأى حال من الأحوال .

المخطط العام لصرح المعرفة البشرية
مقـــال عـــن ديناميكيـــة العلـــم

بقلـــم :
الكسندرو جيوكيولسكو

---

(١)

العلم والخرافة والسحر : مصادر ثلاثة للمعرفة ، وبعبارة أخرى ثلاثة أنواع من النشاط الذى يبذله الإنسان فى تفاعله مع البيئة المحيطة به ، سعياً وراء التكيف مع القيود التى تفرضها هذه البيئة عليه ، مع سعيه فى الوقت نفسه لتلبية احتياجاته المباشرة وغير المباشرة .

وجدير بالذكر أن المعارف العلمية حديثة العهد فى تاريخ البشرية بالقياس إلى الاعتقادات الخرافية ، والممارسات السحرية ، وأن تطورها اقترن بتحرر الإنسان من ربقة الخرافات .

ويشترك التفكير العلمى مع الخرافات فى ادعاء القدرة على تفسير طبيعة الكائنات . ويشترك مع السحر فى ادعاء السعى إلى التكهن بالأحداث ، لكى يتسنى التأثير فيها بصورة فعالة . ولكن العلم يفترق عن كل من السحر والخرافة فى سعيه إلى تجاوز حدود المظاهر ، ومحاولة توسيع حدوده باستمرار .

المترجم : امين محمود الشريف

وفى وسعنا أن نعتقد أن جميع أشكال المعرفة تصدر عن ملكة الخيال الذى يتصف به العقل الخصيب، إلا أنه متى تدوولت منتجات الخيال الفردى فى سوق الأفكار أنطمس الطابع الفردى المميز لأصحابها، وأصبحت ملكاً للرأى العام. ومن ذلك الوقت تصبح التقاليد الموروثة هى العامل المؤثر فى هذه المنتجات، لأن كل جيل من الأجيال يدخل ما يراه من التعديلات على صورتها الأصلية. ولكن الإنسان استخدم منذ فجر التاريخ بعض الوسائل لنقل أفكاره إلى غيره عن طريق الكتابة، وهذا يفسر لنا بلا شك تفوق العلم على الخرافة والسحر، إذ كان العلم أقدر منهما على صيانة منجزاته الجديدة من الضياع والنسيان، كما أنه يتيح للمجتمعات البشرية أن تختلف فيما بينها، وأن تتميز عن الجماعات التى توصف بأنها بدائية، وذلك يتوقف على قدرة تلك المجتمعات على تسليح نفسها بالوسائل التى تساعدها على صيانة منجزاتها العلمية.

هذا ونستعمل كلمة « التقدم » عادة للدلالة على ما يحدثه العلم من اختلاف المجتمعات البشرية، وتميزها بعضها عن بعض. ولكن هيمنة العلم لم تكن كاملة فى يوم من الأيام، فمازلنا نسمع عن بعض الحكايات الخرافية، والحيل السحرية. ولا أريد أن استشهد لذلك بما كان لبعض العبارات والكلمات من أثر فى وجدان من يعيشون فى عصرنا هذا، مثل عبارة « التمييز العنصرى »، وحكم النخبة (أى الصفوة المختارة والقلة الممتازة من علية القوم) والمذهب الآلى، وعقيدة المخلص المنتظر (عند اليهود)، واستخدام العلاج الكيميائى فى علم الطب النفسى والعصبى. كل هذه حقائق تحول دون إحراز التقدم، وقد حظيت زمناً بالقبول لدى علماء الأجتماع فى عصرنا، ممن يعتبرون هذه المذاهب والآراء المتعارضة بمثابة مراحل عديدة متعاقبة فى تاريخ تطور البشرية.

وليس هذا هو وجه التناقض الوحيد بين العلم والخصمين المعارضين له، السحر والخرافة، فمن أوجه التناقض الأخرى أن العلم يستند إلى ملكة الإدراك الحسى، ويخضع باستمرار لسلطان العقل عن طريق معايير التحقيق (أى المعايير التى يتحقق بها الباحث من صحة القضايا)، فى حين أن السحر والخرافة يستندان إلى الخيال الذى يتفادى دائما القيود التى تفرضها الطبيعة على سد احتياجات الإنسان إن لم تفرضها على أهوائه وشهواته على الأقل. وجدير بالذكر أن منهج العلم يمتاز بالبطء والروية، والتحقق من كل خطوة. ولكن على الرغم من أن العلم يتقدم بخطى وئيدة فإن التقدم فى المجتمعات التى تستخدم منهج العلم يكون تقدما حقيقيا ملموساً، فى حين أن المجتمعات التى يسيطر عليها السحر

والخرافة تصاب بالجمود والركود . وإذا كانت الكتابة تساعد بشكل ملموس على نقل ألوان التفكير العلمى سليمة إلى الأجيال التالية فإنها تساعد أيضا على تعديل هذه الألوان من التفكير . وفى وسعنا أن نجد مظاهر التقدم ماثلة بدرجات متكافئة فى كافة فروع المعرفة .

(٢)

إن التفكير العلمى نشاط عقلى يهدف فى جوهره إلى تكوين مفاهيم أو أفكار . وهذه العملية يقوم بها الفرد من الناحية النظرية ، ولكن من الناحية العملية يستطيع هذا الفرد نقلها إلى غيره عن طريق اللغة التى يتكلمها . ولا شك أن المفاهيم أو الأفكار المتناقضة مثل فكرة الليل والنهار ، والموت والحياة ، واليمين واليسار ، والارتفاع والانخفاض ، والحركة والسكون ، أمر مفيد ومثمر لأنه يثرى التراث العلمى . وقد نوه أرسطو بهذه الحقيقة ، ولكن الفيلسوف الألمانى جوته كان أول من أوضح أهمية الدور الذى يقوم به التناقض الثنائى فى المنطق العلمى . ويطول بنا الحديث إذا نحن أوردنا قائمة العلماء الذين سبقوه أو عقبوه واستخدموا فكرة التناقض فى تفكيرهم . وقد أرتقت هذه الفكرة إلى رتبة القانون الكونى عند كارل هايم ، بعد أن كانت منهجا بسيطا من مناهج البحث فى بداية الأمر . وقد قامت فكرة التناقض بدور حاسم فى نشأة العلم وتطوره ، بل يمكن القول بأن أشكال التفكير العلمى الخاصة يمكن تحليلها من زاويتين متكاملتين ، ولإيضاح طبيعة هذا التكامل يجدر بنا أن نورد هنا فكرة « المخطط العام » لصرح المعرفة العلمية التى قال بها الفيلسوف كانط .

منذ قرنين من الزمان ابتكر كانط طريقة جديدة لمعالجة مشكلة المعرفة العلمية تهدف إلى وصف هذه المشكلة وتبريرها . وخلاصة هذه الطريقة أنه رأى أن هناك تشابهاً بين جملة المعلومات التى يتوصل اليها الإنسان والبشرية جمعاء فى لحظة زمنية معينة وبين البناء الذى يقيمه المهندس المعمارى . هذا التشابة يوضح لنا أن العلم ليس مجموعة من المعلومات المتباينة المتفرقة التى لا رابط بينها ، كما أن المبنى ليس كومة من الحجارة ، والطوب ، والرمل والملاط .

ويتضح من ذلك أن العلوم والمبانى عبارة عن مجموعات مركبة من أجزاء متفرقة تخضع لمخطط أو تصميم واحد . هذه الأجزاء هى عبارة عن المعلومات فى الحالة الأولى ومواد البناء فى الحالة الثانية . وكل

مجموعة من هاتين المجموعتين تخضع لفكرة رئيسية يطلق عليها اسم « التصميم » فى حالة المبانى ، واسم « النظرية » فى حالة العلوم . وكل من التصميم والنظرية يمثل كيانا عضويا تشكل أجزاؤه وحدة كلية . هذه الوحدة الكلية تنشأ نتيجة عملية من النمو شبيهة بنمو جسم الحيوان أو النبات. وفى نظر كانط أن الوحدة بين مختلف العلوم عن طريق النظرية شبيهة بشفرة الوراثة التى تشتمل على عناصر الاختلاف والانتظام ، تماما كما تشمل البذرة فى ذاتها على البرنامج الكامل لنمو النبات .

وجدير بالذكر أن فكرة المخطط العام للمعرفة الإنسانية هى جزء من مناهج البحث فى هذه المعرفة . وقد طبق كانط هذه الفكرة على كافة فروع المعرفة العقلية . وفى وسعنا أن نقول إن كانط يرى أن هذا المخطط هو النظرية العلمية كما يرى أن كل فروع المعرفة تشكل صرحا كبيراً أو مجموعة عضوية كبيرة تضم جميع فروع المعرفة الإنسانية . ويمكن معرفة المخطط العام لهذا الصرح أو البناء العلمى بتحليل معارفنا الراهنة ، وبالدراسة المقارنة لكل المعارف المتفرقة التى خلفتها الأجيال السابقة .

والمخطط العام للمعرفة الإنسانية بوصفه نظرية علمية هو قبل كل شىء نظرية تفسر جميع أشكال المفاهيم والأفكار ، وتعبر عنها بالكلمات الآتية مرتبة بحسب درجة تعقيدها : تقريرات (بيانات) ، نظريات ، علم .

ويمكن أن يطلق على التقريرات أسم المقولات ، أو الفرضيات ، أو الحدوس (جمع حدس) ، أو القضايا ، أو القوانين ، أو المبادىء ، وذلك طبقا للغرض منها ، وموقعها النسبى بين الآراء والاعتقادات .

ولا يمكن أن تعرض التقريرات ـ بل يجب أن لا تعرض زمناً طويلاً ـ بصورة مفككة لا رابط بينها . ذلك أن هذه التقريرات يتصل بعضها ببعض ، ويترتب بعضها على بعض ، طبقا للفكرة الأساسية المستوحاة من الهدف المشترك ، لكى تشكل مجموعات أو وحدات عضوية متدرجة فى التعقيد ، أبسطها هو النظريات العلمية . وهذه النظريات أيضا التى تتراوح بين الآراء والاعتقادات يمكن أن ترتبط ارتباطا وثيقا بالنظريات الأخرى المتداولة فى مجال الفلسفة ، أو علم السياسة أو علم الجمال .

والنظريات العلمية هى بدورها متحدة ومرتبطة معا طبقاً للفكرة السائدة التى يحددها عدد معين من النقاط المشتركة : المفاهيم الأساسية ، والمبادىء التى تقوم عليها مناهج البحث ، ومجالات التطبيق ، والمجموعات المعقدة الناتجة عن اتحاد هذه النظريات هى العلوم الخاصة

التى يمكن أن تجمع بينها بعض أوجه الشبه المختارة ، وإن كانت هذه الأوجه غير محدودة لأن اختيارها يخضع لمعايير غير صارمة .

والعلوم (بجميع أنواعها) هى مقومات الحياة الفكرية فى المجتمع البشرى . وهى من هذه الحيثية تمتاز بقدر معين من الاستقرار ، لاهتمام النظم الاجتماعية بها . ويتجلى هذا الاهتمام فى صورتين : أولاهما إدراج هذه العلوم فى برامج التعليم الرسمية تحت اسم « مواد الدراسة » ، والثانية تمسك بعض فئات المجتمع ببعض مبادىء هذه العلوم لتأييد مذهب معين . ومن ذلك يتضح أن المذهب ومواد الدراسة صورتان متغايرتان من صور المعرفة العلمية فى البيئة الاجتماعية . وتحاول الحكومات غالبا إدخال بعض التعديـلات على الهيكل العلمى شكلا وموضوعا . وقد تذهب هذه التعديلات إلى حد تهديد السلامة العلمية لنواة هذا الهيكل .

ونختم هذه الصورة التى توضح لنا ما يطرأ على العلم من تغييرات وتعديلات بأن نقول إن الإيديولوجيات التى ترتكز على المذهب الرسمى للدولة لا تظفر بالقبول لدى الرأى العام إلا عن طريق استخدام القوة فى حزم وإصرار .

وما ذكرناه فيما سبق ليس سوى المظهر الكبير للمخطط العام لصرح المعرفة الإنسانية . أما المظهر الصغير لهذا المخطط فهو يبحث فى « منطق » العلوم ، لا فى « نظرية » العلوم . وربما تبادر الى الذهن أن المخطط العام سرمدى لا يبلى على كر الدهور ، ولكن الواقع أن نظرية كانط لا تنفى الصفة المؤقتة لهذا المخطط ، بل إن هذه النظرية تتضمن فكرة المستقبل ، نظرا لأن كل فرع من فروع المعرفة يشكل وحدة كلية تنمو من داخلها . وهذا النمو هو الذى يجعل المخطط العام مرتبطا بالزمن ، بمعنى أنه يتغير بتغير الزمن . وهذا هو الذى يتيح لنا أن نتحدث عن ديناميكية العلم ، أى تقدم النظريات العلمية وتغيرها بتغير الزمن .

هذا وفكرة المخطط العام مبنية على استعارتين ، إحداهما مقتبسة من فن العمارة وهندسة البناء ، والأخرى مستمدة من الكائن العضوى الحى (كالإنسان والحيوان والنبات) . ووجه الشبه فى الحالة الأولى هو أن المخطط العام للمعرفة البشرية (أى النظرية) يماثل التصميم الذى يضعه المهندس المعمارى لتشييد المبنى . وكما أن التصميم يمثل الخطوط

الرئيسية التى يقوم عليها المبنى فكذلك النظرية تمثل المبادىء العامة التى يقوم عليها العلم . وأما وجه الشبه فى الحالة الثانية فهو أن صرح المعرفة العلمية أو مبنى المعرفة العلمية يضم جميع فروع المعرفة التى يرتبط بعضها ببعض ارتباط الأعضاء فى جسم الكائن الحى . والفرض من هاتين الاستعارتين هو أنهما تتيحان لنا عن طريق أوجه الشبه المذكورة أن نفهم الخصائص المميزة للمعرفة العلمية ، كما تتيحان لنا أن نستخلص المقومات العلمية الحقيقية لنظام المعرفة بالقياس الى مقومات الخرافة والسحر التى تختلف عن مقومات العلم ، وبالقياس الى الرأى والدين اللذين يختلفان عن العلم من حيث الدرجة فقط . ذلك أن الرأى والدين هما فى الحقيقة صورتان من صور المعرفة . غاية ما فى الأمر أن الرأى والدين يمثلان أقصى درجة من المشاركة الذاتية ، وأدنى درجة من الموضوعية العلمية ، فى حين أن العلم يمثل أدنى درجة من المشاركة الذاتية ، وأقصى درجة من « الحياد » فى فن توصيل المعرفة العلمية .

ولنعد الآن إلى تعريف كانط للمخطط العام لصرح المعرفة العلمية ، فنقول : إن فن النظم يعمل فى عالم المثال أو المثل . وهذه المثل عبارة عن معان مجردة تمتاز بالكمال والوضوح ، ولا صلة لها بالتجارب الحسية . وخلافاً للمثل المحضة مثل فكرة العدد سواء أكان زوجيا أم فرديا ، وفكرة الحجم ، وفكرة المساواة ، الخ . نجد أن مقومات المعرفة العلمية تنتظم فى صورة نظريات علمية . وهذه النظريات هى نتيجة نشاط يبذله الإنسان لغاية معينة ، وهى تحمل فى طياتها هذه الغاية المقصودة . وهذه النظريات هى نتيجة نشاط ، كما أنها هى نفسها نشاط منتج . وهى تماثل كل الكائنات الغائية التى خلقت لتحقيق غاية معينة ، وهى تناظر فى عالم المثال المبانى وغيرها من منتجات الصناعة البشرية ، أو تناظر الكائنات العضوية فى الطبيعة . وهذه الأنواع الثلاثة هى صور ثلاثة مختلفة فى عالم الحقيقة . وهى تشترك معا فى مبدأ حيوى واحد هو المحافظة على سلامة الوحدة المثالية أو العضوية أو الطبيعية ، ومقاومة عوامل الهدم خلال مدة متغيرة ، ولكنها معلومة .

(٢)

ولكى نفسر كيف ينطبق هذا المبدأ على الأفكار المثالية الغائية يجب علينا أن نتحدث عن فكرة الحالة الطبيعية (أو العادية أو السوية) التى

استخدمت من قديم الزمن فى مجال فن العمارة ، وفى علم الطب . وأنا أعتقد أنه من الملائم أن نستطرد هنا قليلاً لبيان أصل هذه الفكرة ومدلولها فنقول : مما لا شك فيه أن الشطر الأعظم من نشاط الإنسان موجه إلى سد بعض الحاجات الأساسية ، كالمطعم والملبس والمسكن . وجدير بالذكر أن الطعام قابل للتلف ، ومن ثم وجب تجديده فى أغلب الأحيان فى حين أن المنزل مخصص لإيواء رب الأسرة وذريته وأمتعته ، ومن ثم وجب بناؤه على نحو يكفل له البقاء إلى أطول مدة ممكنة ، وواضح أن إختيار موقع المنزل ومتانة بنائه بحيث يقاوم المؤثرات الجوية وعوامل الهدم فى البيئة غير الملائمة ، كل ذلك يرمز لهيمنة الإنسان على الأرض التى يعيش عليها ، كما يرمز إلى عمله الحضارى . ومن المسلم به أن كل نوع من الحيوان له وكره وعرينه ، وله جحره وعشه ، ويراعى فى كل ذلك أن يكون ملائما لمقتضيات التناسل والتوالد وبقاء النوع ، وشكل الحيوان نفسه . مثال ذلك أن المراغة التى يتمرغ فيها العفر (الخنزير البرى) تكون مستديرة الشكل لكى تصلح لهذا الغرض ، شأنها فى ذلك شأن الصخرة الجوفاء التى يتلوى فيها الثعبان ، والعش الذى يضع فيه الطير بيضه ويفقسه . ولكن الإنسان بسبب قامته الرأسية اهتدى إلى بناء مسكنه على شكل تغلب عليه الخطوط العمودية . ولذلك يستخدم البناء مسطرته ليتأكد من تعامد الجدران التى تحمل الروافد الخشبية والحديدية فى السقف ، وتضمن ثبات المبنى ومتانته ، وإذا انهارت الجدران كان ذلك دليلاً على أن المبنى شيد على خلاف الطريقة الطبيعية السوية التى يجب أن تبنى بها المنازل فى العادة .

هذا والحالة الطبيعية فى فن العمارة ترتكز على أمر واقعى ، هو قامة الإنسان المعتدلة ، لا على الأعراف والتقاليد التعسفية ، وتنطبق فكرة الحالة الطبيعية على نوعية المنتجات التى ينتجها الإنسان ابتداءً من المبانى العامة أو الخاصة التى يشيدها . ومراعاة هذه الفكرة من شأنها أن تتيح للإنسان تقويم الفرص الملائمة لمقاومة عوامل التلف والهدم التى تؤثر فى المبنى بمرور الزمن . وهى تنطبق أيضا على مقاومة الكائنات الحية التى هى وليدة التطور الطبيعى ، وفى كلتا الحالين تفيدنا فكرة الحالة الطبيعية ومراعاة أصولها وقواعدها ومعاييرها فى قياس متوسط العمر المتوقع للإنسان وقياس قدرته على مقاومة العوامل الهدامة فى البيئة المجاورة ، ولذلك يمكن استخدام عبارة الحالة الطبيعية والحالة المرضية فى عالم الطب ، كما يمكن استخدامها فى فن العمارة . بيد أننا فى عالم المعرفة نفضل استخدام كلمة التقدم (العلمى والفنى بل التقدم

الأدبى والتأخر ، والنظام والفوضى ، والاستقرار والثورة . ولكن هذه الكلمات المتضادة لا تحظى بالإجماع . ومن أسباب ذلك أنه لا توجد معايير مضبوطة لاستعمالها ، إلا أن عبارة الحالة الطبيعية والحالة المرضية يمكن استخدامها فى مجال المعرفة العلمية ، لأنها تقوم على معايير موضوعية مسلم بها .

(٤)

وقد لخص فتروفيوس فى القرن الأول الميلادى معايير « الحالة الطبيعية » ، فى فن العمارة ، فى ثلاث كلمات : (١) المتانة ، (ب) والمنفعة ، (جـ) والجمال . ومنذ عهد قريب عرف جاك مونود عالم الكيمياء الحيوية الكائن الحى بأنه وحدة وظيفية ، ومتماسكة ، ومتكاملة وأوضح أنه – أى الكائن الحى – يمتاز بخاصية الغائية (أى أنه خلق ليحقق غاية معينة) . ولهذه الخاصية ثلاثة معايير هى أن نشاطه (أ) ، بناء (ب) ، وموجه (الى غاية معينة) ، (جـ) ومتماسك . وذلك كله الى جانب امتيازه بخاصية التكوين العضوى المستقل ، وقدرته على التناسل والتوالد ، ومن ذلك يتضح بسهولة أن مفهوم الغائية يتفق مع تعريف الكائن الحى .

ولو أنك قارنت بين المعايير المعمارية عند فتروفيوس ومعايير الغائية عند جاك مونود لا تضح لك وجود تشابه مدهش بين هذه المعايير كلمة بكلمة . يدلك على ذلك أن كلمة « المتانة » تناظر الوحدة الناجمة عن النشاط البناء الذى يتم طبقا للقواعد المقررة ، وأن كلمة « المنفعة » تناظر الخاصية الوظيفية الناجمة عن النشاط الموجه ، وأن كلمة « الجمال » تناظر النتيجة النهائية للنشاط المتماسك .

ونستطيع بعد ذلك أن نستعين بهذه الصفات الثلاث فى فحص الحالة الطبيعية فى المثل الغائية ، أو بعبارة أخرى فى فحص صحة النظريات العلمية . وبذلك نتخلى عن اللجوء إلى ضرب من النسبية قد يؤدى الى الشك أو العدمية (١) .

---

(١) العدمية (Nihilism) هى القول بان كل القيم والمعتقدات التقليدية لا اساس لها من الصحة . وبالتالى فالوجود كله لامعنى له ولا فائدة منه . وهو مذهب فوضوى شاع فى روسيا ابان القرن التاسع عشر (المترجم)

ويقول بسكال : « إن الحقيقة توجد على هذا الجانب من البرانس (جبال البرانس التى تفصل بين اسبانيا وفرنسا) ، والخطأ يوجد على الجانب الآخر » (يريد أن الحقيقة المحضة غير موجودة ، وإنما هى مشوبة دائما بالخطأ ، أى أن الحقيقة نسبية لا مطلقة) . ويمكن أن نجد مثل هذا القول فى كلام مونتانى . ولكن ربما أمكن تطبيق هذا القول على المبادىء السياسية والفلسفية والجمالية ، بيد أنه لا ينطبق بأى حال على النظريات العلمية التى كان لبسكال شأن كبير فيها .

ولا تعنى معارضة فكرة النسبية بأى حال أننا نتعصب لرأينا ، كما أنها لا تعنى عدم الاعتراف بأن النظريات العلمية عرضة لأن تتغير أو تنحاز إلى جانب النظريات الجديدة . ولا يتنافى عدم الأخذ بفكرة النسبية مع بحث هذا السؤال المحير : متى وكيف يمكن تطبيق معايير الحالة الطبيعية على إحدى النظريات القائمة ، وبخاصة من هو المسئول عن تطبيق هذه المعايير على النظريات العلمية المسلم بها ؟ من المستحيل الادلاء بأى إجابة حاسمة عن هذا السؤال الصعب ، لأن معرفة الحالة الطبيعية لأى نظرية علمية لا تتحدد بنية صاحبها فقط ، ولا بحسن نية أنصارها ، ولا بمعارضة خصومها ، كما لا تتوقف على إجماع المجتمع العلمى ، لسبب بسيط هو أن هذا المجتمع لا وجود له ،فضلاعن أن معرفة هذه المعايير لا تتوقف على قرارات تعسفية تصدرها « الحكومة » التى تنفذ قوانينها عن طريق عملائها . وكثيراً ما تطلب إحدى الحكومات من المعاهد التعليمية وهيئات البحوث البحث فى برنامج معين ، ولكن هذا لا يحدد بأى حال الحالة الطبيعية لنتائج هذا البرنامج .

ويحلو لبعض الناس أن يتحدث عن النظريات العلمية كما لو كانت نوعا من السلع الغذائية الخاضعة لقواعد السوق التى يحددها قانون العرض والطلب . ويبدو أن هذه الفكرة التجارية هى من وحى « الداروينية الاجتماعية » . وهذه الفكرة تخلط بين مصالح الباحثين العلميين وأهداف العلم ، وبذلك تقع فى الخطأ الذى يقع فيه من يخلطون بين الدين والكنيسة ، أو يخلطون بين الدين وبين سلوك بعض رجال الدين ، وهذا الخلط الأخير أسوأ من الأول .

ولكى نحاول أن نورد أجابة قاطعة عن السؤال الذى أشرنا اليه آنفا نستطيع أن نفترض مؤقتا قيام التقاليد بمهمة اختيار النظريات العلمية ، طبقاً لمعايير الحالة الطبيعية ، تلك المعايير التى تسمح لهذه التقاليد بأن تقرر بصفة تحكمية أى النظريات جديرة بالبقاء وأيها جديرة بالفناء ؟

ومن ذلك يتضح أن تطبيق معايير الحالة الطبيعية مشكلة تتصل « بالنظرة الأنتقالية » .

(٥)

وتستعمل عبارة « النظرة الأنتقالية » فى تفسير انتقال النظرية العلمية من الحالة الطبيعية إلى الحالة المرضية . وهذا الأنتقال لا يتم دائما بطريقة حادة وصارمة . ذلك أنه لا يوجد فى تطور النظريات ـ حتى الآن على الأقل ـ أى شىء يشبه « الكوارث الطبيعية » التى تحل بالبشرية ، كالزلازل والقنابل والحرائق . كما أن النظريات العلمية لا تصاب بمرض باطنى كما تصاب الكائنات الحية ، ولا تنهار كالبناء بسبب خطأ فى الحساب .

ويرجع السبب فى ضعف الحالة الطبيعية أو فقدها فى النظرية العلمية إلى ثلاثة أمور : (أ) الأزمات (ب) العوامل المرضية الداخلية ، (جـ) العوامل المرضية الخارجية ..

(أ) فأما الأزمة بمعناها الحديث فلم تكن مجهولة عند الأطباء فى العصور القديمة . والمراد بالأزمة طروء تغيير مفاجىء على الصحة . وتطور هذا التغير غير معروف على وجه اليقين ، إذ يظل المريض معلقا بين الموت والحياة إلى أجل غير معلوم . وفى نهاية هذا الأجل إما أن يسترد المريض صحته وأما أن ينطفىء سراج حياته . وفى أثناء الأزمة يظل المريض متأرجحا بين الشفاء وبين تدهور حالته الصحية الطبيعية بحيث لا يرجى برؤه . وتاريخ العلم حافل بأمثلة النظريات التى تعرضت لمثل هذه الأزمات .

وأول مثال لذلك هو « النظرية الكونية » عن النظام الشمسى (الشمس والكواكب التى تدور حولها) . ولكى يفسر بطليموس حركة الأجرام السماوية انشأ نظاما تخيل فيه بعض الدوائر ودوائر فوق هذه الدوائر لكى يحافظ على « ظواهر الكون » . وظلت هذه النظرية قروناً هى نموذج الكون المسلم به إلى اليوم الذى اكتشف فيه من الظواهر ما لم تستطع هذه النظرية تفسيره . ثم تعرضت نظرية بطليموس ، ردحاً طويلاً من الزمن ، لأزمة استمرت حتى جاءت ثورة « كوبرنيق » بعدة أفكار جديدة ، منها

العدول عن نظرية المركزية الأرضية القائلة بأن الأرض هى مركز الكون (نظرية بطليموس) الى القول بمركزية الشمس ، أى أن الأرض تدور حول الشمس ؛ ولكن هذه النظرية الجديدة عادت فتعرضت لأزمة جديدة نتيجة عجزها عن تفسير حركة كوكب المريخ . ولم تحل هذه المشكلة إلا بعد أن جاء كبلر الذى رفض فكرة الحركة المنتظمة والمستديرة ، ووضع – عن طريق التجربة – قوانين افتقرت إلى الأساس النظرى ، إلى أن جاء نيوتن فصاغ قانون الجاذبية العام ، ولكن اكتشفت بعض الاضطرابات فى حركة عطارد فألقت ظلال الشكوك على نظرية نيوتن ، ومهدت الطريق لظهور نظرية النسبية على يد اينشتاين فى بداية القرن العشرين . ومن هذا العرض الوجيز لتطور النظريات التى تفسر النظام الشمسى فى الغرب نستطيع القول بأن الأزمات تنبىء عن ظهور نظريات جديدة ، لا أختفاء النظريات القديمة .

وواجهت « نظرية المجموعات » للعالم الرياضى كانتور أزمة أخرى منذ بداية ظهورها . ففى النصف الثانى من القرن الماضى بدأ كانتور أبحاثه عن مجموعات لا نهائية من الأعداد والنقاط مؤسسا أبحاثه على اللانهائية الفعلية ، فتخيل نظاماً من المجموعات اللانهائية تمثل أمتداداً لفكرة الأعداد الحقيقية ، واعتقد أنه يستطيع أن يخلق بنظرية المجموعات أساساً للتحليل ولكل الرياضيات ، ولكن نظرية كانتور عن الأعداد اللانهائية قوبلت ، مع الأسف ، بطائفة من الاعتراضات فور ظهورها ، بسبب عدم الجزم بصحة أقوالها من جهة ، ثم بسبب ما اشتملت عليه من تناقضات من جهة أخرى ، ومن ثم تعرضت نظرية المجموعات منذ ظهورها لسلسلة لا عد لها من الأزمات . وحاول زرميلو إزالة التناقضات التى اشتملت عليها النظرية بأن سلكها فى عداد الفرضيات أو البديهيات وبدا أن مصير نظرية المجموعات مرتبط تماما بالجهود الجبارة التى بذلت لإضفاء صبغة الفرضيات أو البديهيات على التحليل الحسابى واللانهائى . لكن هذه الجهود ذهبت هباءً نتيجة لاكتشاف قضايا لا يمكن حسمها طبقا لنظريات جودل . ومما تقدم يتضح أن الأزمات اصطلحت على نظرية الأعداد اللانهائية . ولذلك لا ندهش ازاء هذا الموقف الصعب إذا ظهرت أخيراً نظرية مضادة لنظرية كانتور فى المجموعات .

وفى كل مثال من الأمثلة السابقة عرضنا لذكر الأزمات الحقيقية ، ولكننا نعرف أيضا عدداً من الأزمات الزائفة ، أشهرها الأزمة المتعلقة بتاريخ علم الهندسة ، الدائرة حول مشكلة الخطوط المتوازية التى ظلت منذ عهد إقليدس قضية مسلمة لم يقم أى برهان بتنفيذها . ومادام العلماء

يبحثون عن حل فإنه يمكن الحكم بزيف بعض البراهين دون هدم الهندسة الإقليدية . وبعد الأخذ بالمسلمات الجديدة دخلت الهندسة مرحلة جديدة من مراحل تطورها تمتاز باتساع قاعدتها وتعميم طرقها . وإزاء هذه الظروف لا نستطيع أن نقول إن هناك أزمة بالمعنى الذى ذكرناه فيما سبق . وقصارى ما يمكن أن نقوله فى هذا الصدد هو أن هناك « أزمة نمو » بمعنى أزمة تطور ، لا تمثل مشكلة حقيقية فى الهندسة بأى حال .

ولكى نتفادى الخلط بين الأزمات الحقيقة وبين النكسات الدورية فى البرهنة على صحة بعض النظريات يجب الحرص على عدم استعمال كلمة « أزمة » بطريقة خاطئة . ذلك أن النظرية الاستنتاجية تدخل مرحلة حرجة عندما يتعذر علينا أن نقرر هل صحة هذه النظرية تتوقف على اثبات فرضية معينة . وينبغى أن لا نعتقد أن الصعوبات التى تحول دون هذا الإثبات دليل على عجز العقل عن السعى الى مواصلة العلم . وفى وسعنا أن نجد عزاء لنا فيما قاله بسكال من أن التناقض ليس دليلاً على بطلان القضايا ، كما أن عدم التناقض ليس دليلاً على صحتها ، ويبدى أندريه ويل فى هذه القضية رأياً جبريا (نسبة لمذهب الجبر) يقوم على الإيمان بالقضاء والقدر ، فيقول : « إن الله موجود لأن الرياضيات خالية من التناقض ، وإذا وجد الشيطان فلاننا لا نستطيع البرهنة على خلوها من التناقض » .

(ب) المرض الباطنى (الداخلى) : إن العيوب الموجودة فى داخل كل نظام من النظم تؤدى إلى نبذ النظريات التى ظل الناس يتمسكون بها زمنا طويلاً . ويمكن أن نسمى هذه العيوب : « العوامل المرضية الداخلية » وكان بعض العلوم القديمة السابقة على العلم الحديث ضحية لهذه العوامل ، مثل علم التنجيم وعلم الخيمياء (الكيمياء القديمة) اللذين كانا يتمتعان بشهرة طيبة فى زمانهما ، ولكنهما فقدا مكانتهما بعد ظهور الألوان الجديدة من المعرفة . وعلة فقدانهما لهذه المكانة هو فقدانهما لشرط « المتانة » ، أى عدم قيامهما على أساس متين . وبذلك اتسعت الهوة بين المعرفة العلمية القائمة على الملاحظة وبين الأدعاءات الخيالية التى ادعاها المنجم أو الخيميائى . وكذلك أدى فقدان شرط « المتانة » إلى هدم بعض النظريات العلمية القديمة ، كالعيافة والكهانة التى كان أصحابهما يدعون قراءة المستقبل بزجر الطير ، فما طار من ميامنك الى مياسرك فهو نذير شئوم ، وما طار من مياسرك إلى ميامنك فهو بشير يمن ، كما كانوا يستقرئون المستقبل فى أحشاء ضحاياهم ، وذلك بالإضافة الى كشف البخت وقراءة خطوط اليد ، والتكهن بواسطة الأحلام وتفسيرها ،

والتنبوء بالمستقبل بواسطة لعب الورق ، وعلم الفراسة أى الاستدلال بملامح الوجه على مزاج الشخص وأخلاقه ، وفراسة الدماغ أى الاستدلال من شكل الجمجمة على الشخصية والملكات العقلية ودراسة الخط بوصفه تعبيرا عن شخصية الكاتب ، وغير ذلك من علوم الكهانة التى أصيبت بالشلل ، وإن كنا لا ننكر فائدتها كما يدل على ذلك كثرة النشرات الجوية التى تتنبأ بحالة الطقس ، واستخدام خريطة البروج فى كشف الطوالع، وأوراق الحظ (اليانصيب) .

وعندما أهدى كوبرنيق كتابه إلى البابا بولس الثالث عدد الأسباب التى تدعوه إلى القول بدوران الأرض حول الشمس خلافا لنظرية بطليموس ، واستشهد بكثرة الدوائر والأفلاك فى نظام بطليموس بصورة معقدة ومزعجة ، مما يتنافى مع مبدأ الجمال . ومن الأسباب التى سردها مخالفة مبدأ المتانة ومبدأ المنفعة .

وكانت نظرية « اللاهوب » فى القرن الثامن عشر التى أريد بها تفسير حرارة النار وآثارها تفترض وجود عنصر خفى لا تراه العين اسمه « فلوجستون » ، ولكنه ينبعث من كل مادة محترقة ، إلا أن اللاهوب لم يستطع أن يفسر بعض الظواهر المتصلة بعملية الاحتراق ، كاتجاه اللهب وزيادة وزن بعض المواد خلال عملية الاحتراق . ولذلك سقطت نظرية اللاهوب لفقدانها شرط التماسك الداخلى . وكان اكتشاف الغازات ضربة قاضية عليها ، وعلى كيمياء العناصر .

وليس من غير المألوف نبذ النظريات نتيجة التوصل إلى كشف جديد ، أو نتيجة تطورها الذاتى ؟ ومتى فقدت النظرية ما تحظى به من تأييد انهارت لتفسح المجال أمام نظرية أكثر متانة ، وخاصة إذا كانت النظرية الجديدة أكثر فائدة . ولا يقتصر هذا على العلوم التجريبية بل يتعداها إلى العلوم التجريدية كالرياضيات حيث يعتبر ضيق مجال التطبيق وعدم فائدة البحث سببا رئيسيا فى هدم بعض النظريات التى لا يمكن إنقاذها من براثن الفناء إلا إذا كانت تمت بصلة لبعض النظريات الأخرى ذات الأهمية .

(جـ) الامراض الخارجية : توضيحاً للعامل الخارجى الذى يؤدى الى هدم النظريات العلمية يجدر بنا أن نفحص الحالة التى استشهد بها ج . ديو دونيه ، إذ قال إن تعديل بديهية واحدة فى إحدى النظريات يكفى لخلق سلسلة من النظريات الجديدة ، وبذلك يصبح نطاق النظرية محدوداً دون إثراء صحتها الرياضية بأى حال من الأحوال . وهذا من شأنه أن

يؤدى إلى تضخم « المؤلفات » الرياضية دون اضافة إلى محتواها مما يضر بمعيار « الحالة الطبيعية » وبخاصة مبدأ الفائدة ، حتى وإن عادت فى النهاية بالفائدة على بعض المؤلفين الذين هم فى حاجة إلى نشر مؤلفاتهم .

وأخطر من ذلك النتائج المترتبة على تدخل المؤسسات والحكومات فى الحالة الطبيعية للنظريات العلمية . ذلك أن معيار المنفعة خاصة ينتهك عندما تحاول هذه الجهات رفع نظرية خاصة إلى مرتبة العقيدة . وهذا من شأنه أن يخمد جذوة النشاط العلمى من جهتين : تجمد النظرية التى تحابيها الحكومة ، وإخماد النظريات المنافسة لها سواء باطراحها ونبذها أو بالحط من قدرها . ولنذكر فى هذا الصدد ما حدث فى القرون الوسطى حينما حظيت فيزياء أرسطو ، والمركزية الأرضية عند بطليموس ، بالمركز الممتاز والمكانة المرموقة . ويحدث الجمود والركود متى تقرر إدانة وحظر تدريس إحدى النظريات المتنافسة حتى بدون الرغبة فى محاباة نظرية معينة . ولم تقف الأجراءات العقابية عند هذا الحد ، بل قد يرغم صاحب النظرية أو أنصارها على التزام الصمت . وأسوأ من ذلك إرغامهم على الردة والاعتراف علناً بخطأ نظريتهم . ويمكن أن يحدث عكس ذلك تماما كأن يرد إلى المرء اعتباره بعد إدانته ، كما حدث لجاليليو الإيطالى ودارون الأنجليزى ، وكأن يتقرر قبول النظرية بعد رفضها . كما حدث لنظرية السبر نيطيقا (التحكم الآلى) وعلم الوراثة (الهندسة الوراثية) بعد الحرب العالمية الثانية .

وقد كثر الكلام فى المدة الأخيرة عن استغلال النظريات العلمية لأغراض غير علمية . وإذا نحينا جانبا الجانب الأخلاقى لهذه القضية تعين علينا أن نقرر : هل يمكن استخدام إحدى النظريات العلمية ضد أهداف العلم النهائية أو ضد مصلحة البشرية جمعاء ؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فماذا يجب عمله لوقاية أنفسنا من هذا الخطر الداهم ؟ إن أسطورة « تلميذ الساحر » تعد نذيراً خطيراً لنا يحذرنا من تدمير الجنس البشرى نفسه بنفسه . وقد أعرب نوربرت وينر ، ولودفيج فون برتا لانفى ، عن جزعهما من احتمال تعرض البشرية للقوة المدمرة التى تملكها أحدث الأختراعات العلمية والتكنولوجية . وقد وجه أ . جرولنديك تحذيراً مماثلاً عندما أدان الدعوة إلى اتخاذ العلم مصدراً لدين جديد ! .

ولحسن الحظ أن شبح حدوث كارثة عالمية ، وهو الشبح الذى ينتاب أفئدة مشاهير العلماء ، لايزال أمراً افتراضيا حتى الآن . ولكن حدوث مثل هذه الكارثة يمكن أن يعد مرضا حقيقيا ، لأنها سوف تشبه المجزرة التى تحدث بين الحيوانات المتوحشة حين يفترس بعضها بعضاً .

ويصدق مثل ذلك ـ وإن كان بدرجة أقل إثارة للرعب والفزع ـ على العلم الذى يحاول السيطرة ، بل القضاء ، على استقلال العلوم الأخرى . وهنا يجب أن نفرق بين الميل الطبيعى المشروع إلى اشتراك أحد العلوم مع علم آخر فى مباحثه ومجالاته ، وبين الميل السقيم وغير المقبول للقضاء على استقلال العلوم الأخرى ، مما يعد خطراً بيئيا لا يمكن احتماله . وقد حدث هذا لأول مرة فى أخريات القرن الثامن عشر تحت اسم « الترييض » (استخدام الرياضيات في معالجة العلوم الأخرى) .

وتفصيل ذلك أن نجاح العالم الإيطالى جاليليو فى مجال الرياضيات ، وهو نجاح لا يمكن إنكاره ، أثار موجة من الحماسة فى بعض الدوائر « لترييض » العلوم الطبيعية . ولم يقف الامر عند هذا الحد ، بل لقد سرت عدوى « الترييض » إلى علم الأخلاق ، والاقتصاد السياسى ، بل الى الفلسفة ! . وقد أدى هذا ـ وبدون الاعتدال الحكيم الذى أبداه العلماء الحقيقيون ـ إلى حمل ديكارت الفيلسوف الفرنسى ولايبنتز الفيلسوف الالمانى على وضع مشروعاتهما الفلسفية المتسمة بالمبالغة الحمقاء ، وإلى التطبيقات المملة التى قام بها من قلدهما من التلاميذ والأتباع . وقد سعى اصحاب المذهب العقلى من رجال حركة « التنوير » (١) ؛ إلى تحديد مركز كل علم ، ورسم حدوده ، وتحديد دائرة أختصاصه . وليس أدل على ذلك مما فعله أصحاب « الموسوعة الكبرى » أو قاموس العلوم والآداب والمهن ، وربما تبادر إلى الذهن أن حركة الترييض قد ماتت نهائيا ، ولكننا رأينا فى منتصف هذا القرن أن هذه الحركة قد عادت إلى الهجوم ، بعد أن خفت صوتها لمدة قرنين من الزمان ، بل لقد عادت أشد ضراوة وعدوانا لتشعر الناس بأنها أصبحت « إمبراطورة العلم » ! وقد بذلت محاولة صادقة فى الأيام الأخيرة لدراسة وضع الرياضيات ورسم حدودها وتحديد أختصاصها . ونحن نرجو أن لا يعكر هذا النقد المشروع ـ وإن كان شديداً ـ صفو علماء الرياضيات ، وأن يساعد على تخفيف حدة الحماسة لدى الدارسين المبتدئين .

(٦)

التحديث : تبرز النظرية الى حيز الوجود متى أعلنت للناس فى بيان موثوق به ، جدير بالتصديق ، ولكن يخضع للفحص الدقيق . أما المراحل

(١) حركة فلسفية فى القرن الثامن عشر (المترجم)

السابقة على نشر النص فتهم مؤرخى العلم وكتاب التراجم العلمية أكثر مما تهم العلماء والباحثين . ومنذ اللحظة التى تظهر فيها النظرية تصبح نظرية مثالية ، ولكن التطبيق العملى هو الذى يثبت صحتها . وليست النظرية العلمية موضوعة للتأمل كالأعمال الفنية ، ولا موضوعة للتفكير كالنظريات الفلسفية ، ولا تبلى بالاستعمال كالعدد والآلات .

وصفوة القول أن النظرية العلمية تكون صحيحة بقدر ما تستوفى شروط الحالة الطبيعية الصحية . والشخص الذى يستعملها هو القاضى الوحيد الذى يستطيع الجزم بتوافر شروط الحالة الطبيعية الصحية فى النظرية ، لأنه لا مجال هنا للاستنباط أو الاستقراء ، وإنما صلاحية النظرية للتطبيق فى الحاضر والنتائج المستنبطة منها هى التى تحدد هل النظرية فى حالة طبيعية صحية أم فى حالة مرضية .

ولما كان استعمال النظرية العلمية هو جوهر نشاط الباحثين فقد أمكن لنا أن نميز بين هذه المواقف المحتملة وهى :

١ ــ الأستعمال الكلى للنظرية للتأكد من صحتها من جميع الوجوه .

٢ ــ الاستعمال الجزئى للنظرية دون تعديل فى التفاصيل .

٣ ــ الاستعمال الكلى أو الجزئى مع تعديلات طفيفة .

٤ ــ الاستعمال الجزئى مع إجراء تعديلات جوهرية واستبعاد ما عدا ذلك .

٥ ــ تحديث النظرية (جعلها حديثة) مع الإبقاء على بعض التفاصيل

٦ ــ العدول عن النظرية لوجود أخطاء واضحة فيها ، والاستعاضة عنها بنظرية أخرى ..

وفى كل حالة من هذه الحالات يقوم العالم بمهمة الجراح ، فيشرح النظرية محل البحث ، ويستأصل الأجزاء الضعيفة منها ، ويبقى على العناصر التى يثبت له صحتها . والمقصود من ذلك كله هو وضع نظرية كاملة تجمع بين ما هو مفيد فى النظريات التقليدية ، والإضافات الجديدة التى ظهرت نتيجة الابتكارات العلمية والتكنولوجية الحديثة . وكل هذه العملية تشكل تحديث النظرية .

وقد كثر الكلام فى المدة الأخيرة عن « التحقيق » (التحقق من صحة النظرية) ، و « التفنيد » (دحض النظرية) ، و « إعادة التجارب » ، و « الاختبار » ، وكأن النظرية العلمية شبيهة بالعملة التى يختبرها الصراف ليعرف قيمتها ! ولكن الأمر ليس كذلك على الإطلاق ، لأن تحديث النظرية

ليس تجربة خاصة ، وإنما هو طريقة يستخدمها كل باحث علمى فى عمله حتى ولو كان عملاً تربويا محضا . مثال ذلك ما فعله ديديكايند الذى ابتكر نظرية جديدة للأعداد الحقيقية فى حين كان يعد مقرراً دراسيا عن التحليل اللانهائى لطلبته فى المعاهد التكنولوجية .

هذا ، وتحديث النظريات العلمية عمل مقصود يقوم به الفرد لغاية معينة ، ولهذا يحمل هذا العمل الطابع الفردى ، وإن كان هذا لا يمنع من اشتراك الفرد مع غيره فى بحث موضوع معين . وحينئذ تحمل النظرية الناتجة طابع الفكر الجماعى الذى أدى إليها . ويشهد لما ذكرنا ما قام به بورباكى من أبحاث فى الرياضة إذ صرح بأنه يقصد من ذلك إلى التحديث

وقد تكرر التحديث فى تاريخ العلم ألف مرة . وفى العصور الوسطى سيطر نظام بطليموس على الأذهان غير منازع . وكان الناس يتبعونه كما ورد تماما فى المجسطى (كتاب شهير فى الفلك لبطليموس) ؛ إلى أن جاء كوبرنيق فأبقى على عناصر معينة من نظرية بطليموس ، ورفض العناصر الأخرى ، واستعاض عنها بنظريته الجديدة . ثم تعرضت نظرية كوبرنيق للتحديث على يد كبلر وتيخو براهه وغيرهما . وسرعان ما جار النسيان على نظرية تيخو براهه ، فى حين تعرضت نظرية كبلر التى حدثها نيوتن لعدة تحديثات متعاقبة . وفى وسعنا أن نقول إن الابتكار العلمى لا معنى له سوى هذا التحديث .

ولا شك أن تحديث المعرفة عمل ثقافى وحضارى فى المقام الأول . وهو يتم لا فى مجال المثل النظرية الغالية كالنظريات العلمية ، بل أيضا فى المجال العملى الخاص بأجهزة وتقنيات الإنشاء والتشييد . بيد أن إعادة اللمسات فى الفن أمر غير مرغوب فيه تماما . ذلك أن العمل الفنى لا قيمة له إلا إذا احتفظ بشكله الأصلى ، وكل تعديل يجرى عليه يعنى تغييراً فى صورته الأولى النقية .

ولا نغالى إذا قلنا إن التحديث يقوم بدور كبير فى تطوير العلوم ، وبخاصة فى نشأتها وتكوينها . وقل من الناس من يعرف هذا الدور ، لعجزهم عن التمييز فى محتويات المعرفة العلمية بين خطوات الخلق والابتكار العلمى ، وخطوات توزيع المعرفة المكتسبة . وقد اقترحت صيغ مختلفة لتحقيق النظريات العلمية وتأييدها . ولكن الناس يخلطون بشكل واضح حتى فى هذه الصيغ بين النظرية العلمية وديناميكية توزيعها . وجدير بالذكر أن تحديث النظريات العلمية واسع المدى ، فهو يمتد من إعداد النظرية للطبع إلى تأييد النظريات القائمة . وبين هذين الأمرين

كثير من الخطوات المتوسطة ، منها الاقتباس ، والتعديل ، والاختزال ، والتعميم ، والتحليل ، والتركيب .

وإذا انتقلنا من دينامية الخلق العلمى إلى دينامية توزيع المنتجات العلمية وإستقبالها راعنا تنوع فئات المنتفعين بالمعارف العلمية ، والمتستهلكين لها . هناك أولاً المدرسون الذين يصعب غالبا تمييزهم عن الباحثين . ثم هناك القائمون بعملية تيسير وتبسيط المعارف العلمية لتتناسب مع مدارك القراء ، وهؤلاء يستخدمون المقالات والمطبوعات وغيرها من المعلومات التى توفرها وسائل الاتصال ، بغية القيام بدور الوساطة بين الجمهور العام والدوائر العلمية المتخصصة . وهناك فئات مهنية من كل نوع لا تهتم بالنظريات العلمية بقدر اهتمامها بالمطبوعات العملية فى مجال الصناعة ، والتجارة ، والرياضة ، والأغراض الترويحية . ثم هناك فئة الهواة ومحبى الاستطلاع الذين تغريهم المنجزات العلمية . والحق أن هذه الفئات شديدة التنوع بحيث يتعذر علينا القول بأن هناك مجتمعاً علميا بالمعنى الصحيح .

وواضح أننا لا نعرف على وجه اليقين مدى ما يحظى به العلم من قبول ، إذ يقترن توزيعه دائما ببعض التحريف الذى تحاول الأمانة العقلية والدقة المنطقية التقليل منه بقدر الإمكان . ويحدث فى هذه المرحلة أحيانا أن يلتف جمهور المستهلكين والمنتفعين وهواة المعرفة العلمية ممن لا يعرف هدفهم ولا اتجاههم حول نظرية من النظريات . وحينئذ تتحول هذه النظرية إلى شعار أو رمز ، وتتمتع بشهرة لا نزاع فيها ، بل قد تصبح نموذجا رئيسيا (وإن لم يكن ملزما) للبحث العلمى نفسه . والاصطلاح الذى يطلق على مثل هذه النظرية هو كلمة « النموذج » ، وهى كلمة توحى بأن النظرية هى مقياس ومعيار ، بناء على محتواها الصحى السوى . وتصبح هذه النظرية ، من بعض الوجوه ، بمثابة نوع من الاستفتاء الشعبى ، خلافا للعقيدة المفروضة بقرار من السلطات الحكومية هذا والنماذج هى نظريات معيارية متميزة بفضل الإجماع الذى ينعقد عليها ، مما يكفل لها الاستقرار وطول البقاء . ويقتصر تحديث النماذج على إعادة إصدار صورة أمينة نسبية لها ، وهى ـ ككل الآثار العامة ـ تمثل روح العصر ، وتنظر إلى المستقبل بعين التحدى .

وقد تتجاوز النظرية العلمية حدود النموذج المعيارى الذى استقرت عليه ، فتصبح أمراً شاذاً ، وبالتالى تصبح هشة . وهذا يجرنا إلى الحديث عن ذلك الجانب من دينامية العلم الذى يحتدم حوله الخلاف بين العلماء .

وكما هو الحال بالنسبة للعديد من المفاهيم فإن تحليل الدلالات اللغوية لأى كلمة من الكلمات يمكن أن يرشدنا إلى المعانى التى تدل عليها هذه الكلمة . وهنا نقول إن كلمة « ثورة » (فى الأنجليزية Revolution يرجع تاريخها القريب إلى ورودها فى عنوان كتاب كبير (١) ألفه كوبرنيق باسم « دورة الأفلاك السماوية » ، وهنا يستعمل كوبرنيق كلمة Revolution للدلالة على الدورة أو الحركة الدائرية . ولما كانت نظرية كوبرنيق القائلة بدوران الأرض حول الشمس مخالفة لنظرية بطليموس فقد استخدم كوبرنيق نظريته فى مهاجمة بطليموس وإثبات بطلان نظريته . وهنا يحتدم الصراع بين نظريتين علميتين ، وينتهى الأمر بانتصار النظرية التى تتضمن فى عنوانها كلمة « دورة » .. ومن ثم اكتسبت كلمة (Revolution) معنى الثورة ، مع أنها موضوعة فى الأصل للدلالة على الدورة أو الدورات . وفى الوقت نفسه أصبحت كلمة Revolution هى الأصطلاح الأساسى الدال على مواقف مماثلة تمتد من المجال السياسى إلى المجال الفلسفى والاقتصادى ، فأصبحنا نسمع هذه العبارات : « الثورة الفرنسية » و « الثورة الأمريكية » ، و « الثورة الصناعية) . وفى القرن التاسع عشر أيد كلود برنار فكرة « الثورة العلمية » . وكانت كلمة « الثورة » فى ذلك الوقت تقترن غالبا بكلمة « الاصلاح » للدلالة على التحول والتغيير الذى يطرأ على الحياة الأجتماعية . وعندما اختار كلودبرنار الكلمة الأولى (الثورة) للدلالة على الثورة العلمية أراد بها أن العلم ـ خلافا للطبيعة ـ يتقدم بقفزات متتابعة ، ثم يتوقف عن المسير بسبب تغير النظريات العلمية .

ومن الواضح أن كلمة « ثورة » اكتسبت معانى جديدة فى العصور الحديثة بحيث أصبحت تدل على تغير الأحوال والأحداث الماضية ، كما تدل على الرغبة فى حدوث تغييرات فى المستقبل .. وجدير بالذكر أن كلمة « ثورة » فى طريقها إلى فقدان معناها الأبتدائى للدلالة على مزيج من الحلم والحقيقة . ولذلك وجب تخليصها مما علق بها من المعانى الإضافية التى تتسم بالمغالاة ، وعدم الصدق .

وفيما يتعلق بديناميكية الكشف العلمى يجب علينا أن نبدأ باستبعاد فكرة التعارض بين العلم التقليدى والعلم الثورى ، ولا نستبقى منها سوى التعارض الحقيقى بين الحالة الطبيعية الصحية ، والحالة المرضية ، فى

---

١ ـ عنوان الكتاب هو De revolutionibus Orbium coelestium أى دورة الافلاك السماوية

البحث العلمى على ضوء معايير معينة . وعندما يدعو التفاعل بين الإنسان * وبيئته الأجتماعية إلى إعادة النظر فى النظرية العادية ، أى تحديثها ، فإن ذلك يؤدى إلى إرساء التقاليد العلمية التى يجب ألا نعتبرها رصيداً من الثروة المكتسبة ، ولكن خطة بارعة فى إقليم حضرى حافل بأنواع المبانى والمرافق العامة الهادفة الى تيسير أسباب الحياة للمجتمع البشرى وجدير بالذكر أن التقاليد العلمية تتطور بخطى وليدة ولكن ثابتة ، وتتقدم إلى الأمام خطوة خطوة . وظهور النماذج الجديدة فى التقاليد العلمية هو فى جد ذاته ظاهرة طبيعية لأنها تضبط إيقاع الدور التجديدى فى العمل التحديثى ، ولكنها لا تستبعد هذا الدور تماما . واذا توقفت عجلة التحديث نتيجة العوامل المرضية التى تؤدى إلى قطع الصلة مع التقاليد نشأ بسرعة موقف ثورى لا ينتهى إلا بظهور نظرية جديدة تختلف اختلافا جذريا عن النظريات الأخرى ، فتوطد صلتها بالتقاليد العلمية . وليس هناك أى أثر للعنف فى هذا التغيير . ويتم التحديث مرة أخرى متى أصبحت النظرية الجديدة جزءاً من التقاليد بعد تنازلات عديدة متبادلة بين الجانبين . هذا والتغييرات الثورية خاضعة للتجربة خلال فترة مؤقتة من استيعاب الأفكار الجديدة . ويتوقف طول هذه الفترة ومداها على أهمية الأنفصال عن التقاليد ، الناشىء عن توقف عملية التحديث .

وقد تجنبنا عمداً فى حديثنا عن مفهوم الثورة العلمية أى إشارة إلى أحتمال التعارض بين النظريات التقليدية والنظريات الثورية . ذلك أن مثل هذا التعارض ـ إذا وجد ـ يهم التاريخ الأجتماعى للعلوم ، ولكنه لا يمت بصلة وثيقة إلى الإبستمولوجيا (المعرفة) .

(٧)

ديناميكية العلوم والمنظور التاريخى :

وفى ختام هذا المقال يجب أن نميز فى « ديناميكية » العلم (القوى المحركة للعلم) بين النظريات المتزامنة (الموجودة فى عصر تاريخى واحد) والنظريات غير المتزامنة (الموجودة على امتداد المنظور التاريخى أى فى عصور تاريخية مختلفة) .

وعند تشريح النظرية العلمية العادية (السوية ، الصحية) أى النظرية التى تؤدى وظيفتها الطبيعية ، وتنطوى على فائدة عملية ، يجب التمييز بين « قلبها » أى مفاهيمها الأساسية وطرقها الخاصة ، وبين « مجالها » أى تطبيقاتها المحتملة . وهذا يذكرنا بما قاله أرسطو من أن الفكرة لها معنى أساسى (القلب) كما لها دلالات إضافية يتسع لها المعنى الأساسى (المجال) . ولأضرب لك مثلاً يوضح هذه القضية : تأمل الوضع الراهن فى نظريات السبرنيطيقا تجد أن قلبها يتألف من ثلاثة مفاهيم هى : التحكم ، والتغذية المرتدة ، والمعلومات ؛ فى حين أن مجال تطبيقها يتضمن ثلاثة ميادين متميزة هى : العالم الحى ، والذكاء الاصطناعى ، والكون المادى .

وقد رأينا آنفا أن كل نظرية عادية تنشأ إما من تحديث النظريات السابقة التى نقلتها التقاليد وإما من الاستيعاب التدريجى لنظرية صادرة عن موقف ثورى . وفى أثناء هذه العمليات نجد أن القلب والمجال المشار إليهما آنفا يتعرضان لتعديلات تبرز أهميتها من دراسة النظريات العلمية غير المتزامنة . وهذه الدراسة لا تقتصر على تحديث النظريات العادية ، بل تتعدى ذلك إلى معرفة الأسباب والظروف التى أدت إلى نبذها والاستعاضة عنها بنظريات أخرى . ولكى يتسنى الجمع بين النظريات المتزامنة وغير المتزامنة فى مفهوم واحد استعيرت كلمة « الأسلوب » من تاريخ الفن . والأصل المعمارى لهذه الكلمة غير واضح تماماوكان بييردوهم أول من أستعمل هذه الكلمة فى ١٩٠٦ فى نظريات الفيزياء . وفى ١٩٣٥ استخدمها كلود شيفالى فى مهاجمة الأسلوب « الجبرى ـ التحليلى » الذى جرت عليه مدرسة ويراستراس . وتؤكد عدة دراسات حديثة فى الاسلوب العلمى اتساع هذا المفهوم لتفسير تركيب وتطور العلم .

وترتبط الاساليب بالنماذج العلمية من بعض الوجوه ، إلا أنها ـ أى الاساليب ـ اطول عمراً ، وأقدر على التعايش مع غيرها من مختلف الاساليب . يضاف إلى ذلك أن منشأها لا يرجع إلى نظرية علمية خاصة سواء اكانت نموذجية أم لا ، وإنما ينشأ بعض هذه الأساليب بفعل العوامل الجغرافية أو العرقية أو الثقافية أو غيرها .

والظاهر أن الأسلوب العلمى هو وصف تخطيطى لدينامیكية العلم ، ولذلك يكون وصفا عاما . وهو أداة مفيدة فى وصف النظريات العلمية ، وتصنيفها ، وأيضاح أصلها ، وأسباب نجاحها أو اختفائها فى زوايا النسيان . ويمكن أن يستخدم الأسلوب العلمى أيضا فى معرفة الاتجاهات

الماضية فى التفكير العلمى ، والتنبؤ بحالة العلم فى المستقبل . وعلى الرغم من أن فكرة الأسلوب لم تستخدم إلا حديثا ، وأنها لاتزال حتى اليوم تستخدم بشىء من التردد ، فقد ثبت أنها ضرورية لدراسة ديناميكية العلوم .

(٨)

الخلاصة :

حاولنا فى هذا المقال ان نبين لك أن عملية كسب المعرفة الإنسانية تشبه تماما فى عالم المثال عملية البناء . وبسبب هذا التتشابه البين بين الامرين يتضح لك أن للمعرفة مخططا عاما هو بالنسبة للتفكير العلمى بمثابة « التصميم » الذى يضعه المهندس المعمارى لإقامة المبنى . وحدثناك ان تطور العلم تم على مستويين متكاملين : فعلى المستوى الاجتماعى انفصل العلم بالتدريج عن الخرافة والسحر ، وعلى المستوى الفردى تطور العلم إلى نظام مستقل من المعرفة ، متميز عن الراى والدين .

ولفكرة المخطط العام المشار اليها آنفا قيمة عملية ، فبفضله نستطيع ان نقيس درجة الحالة الطبيعية (العادية ، السوية ، الصحية) فى كل نظام من نظم المعرفة . ومتى تقرر الإعلان عن النظرية العلمية ظهرت عوامل داخلية وخارجية تؤيدها أو تفندها . وجدير بالذكر أن تعاقب وتناوب الاحوال الطبيعية والمرضية فى كل النظريات العلمية يؤكد البعد اللاتزامنى فى المعرفة الذى يتجلى فى تناوب الأفكار القديمة والجديدة . ويسمى الأنتقال من الأفكار القديمة إلى الجديدة باسم « التحديث » عندما يحدث الأنتقال فى أحد الأتجاهين ، وباسم « الاستيعاب » عندما يحدث الانتقال فى الاتجاه المضاد وتشكل نتائج هذه الحركة المزدوجة متاهة محيرة لا مخرج منها إلا بفكرة « الأسلوب » .

ولا نستطيع أن نختم هذه الاعتبارات الخاصة بالمخطط العام للمعرفة دون الإشارة إلى ظاهرة فريدة . ذلك أن صفة الكمال هى من الخصائص الذاتية للمثل العليا . ولذلك فإن كل نظرية علمية تدعى الكمال ، وتطالب

الناس ان يعتبروها كذلك . ولكنها تخضع ـ نتيجة ما يتوالى عليها من ضروب التحديث والاستيعاب ـ لتعديلات تدعى بدورها صفة الكمال . ولتبرير هذا الموقف الغريب الكامن فى ديناميكية العلم يطيب لنا أن نلجأ إلى خرافة يانوس الذى كان الرومان يعتقدون أنه ذو وجهين (ومنه أشتق شهر يناير لأن له وجهين : وجها يستقبل به العام الجديد ، ووجها يستدبر به العام المنصرم) ، كذلك النظريات العلمية : هى متماثلة فى طبيعتها ، ولكن لها وجهين : وجها يمثل صورة الكمال الذى تدعيه ، ووجها تتجه به الى المستقبل وهو يمثل التعديل الذى يطرأ عليها حتى تبلغ درجة الكمال ..

السكندرو جيوكيولسكو

(معهد الإعلام ، بوخارست)

●●

جســـــم الإنســـــان ومذهـــــب الفرديـــــة

بقلـــم :
دافيـد بيـرتون

لا يوجد ما هو أكثر غموضا بالنسبة للانسان من مادة جسمه ، إذ حاول كل مجتمع بطريقته الخاصة أن يصل الى تفسير معين لذلك اللغز الذى تمتد فيه جذور الانسان ، وتتابع ظهور نظريات متعددة عن الجسم لايزال بعضها حيا بين أيدينا اليوم ، ولقد ارتبطت هذه النظريات ارتباطا مباشرا بنظرة المجتمعات المختلفة للعالم . والأكثر من ذلك أنها اعتمدت على مفهوم الشخص . وتعتبر النظرية الحديثة للجسم التى تتجسد فيها الناحية التشريحية الفسيولوجية مباشرة لظهور وتطور الفردية وسط المجتمعات الأوروبية فى عصر النهضة وبخاصة فى القرن السابع عشر مما يمثل تبلورا واضحا لهدفها على المستوى الاجتماعى . وفضلا عن ذلك فإن تفجر المعلومات الحالية عن الجسم (١) قد جعل النظرية التشريحية الفسيولوجية مجرد واحدة من نظريات عديدة رغم أنها هى السائدة بينها ، وأصبح ذلك يمثل مرحلة أخرى من الفردية ربما كانت ردة الى فكرة الأنا ترتبت على ظهور مجتمع أصبح فيه التحكم الآلى فى الأفراد ظاهرة هامة . وهو تحكم آلى إما مسلم به ومرغوب فيه حسب الحالة التى

١ ـ اخذ البحث المتصل فى النظريات الاخرى عن الجسم من الشرق فكرة التنجيم الذى يعتبر من الاسرار الهامة التى ترجع باصلها الى الاشكال التقليدية للشفاء والتى تتضمن أيضا عدة نظريات عن الجسم ليس لها علاقة بالنمط الطبى . وهى بذلك متحررة من أوهام الطب الحديث ونظرته الميكانيكية للجسم وغير ذلك مما سنعود اليه بشىء من التفصيل .

المترجم : محمد جلال عباس .

لا تبدو متناقضة مع البحوث المعاصرة فى الطرق الجديدة للتنشئة الاجتماعية والاشكال الجديدية للقبائلية (٢) ، الى غير ذلك مما يشير إليه ما قد اتفقنا على تسميته بالظاهرة المجتمعية (٣) ، وتعتبر هذه خاصية من خواص المجتمعات التى يكون فيها الفرد ظاهرة حقيقية بنائية . وفى حقيقة الأمر نجد أن المبادرة فى هذه المجتمعات تتأتى من جانب الأفراد أو الجماعات أكثر مما تتأتى من ثقافة تميل الى أن تصبح إطارا رسميا بسيطا .

ونشهد اليوم تسارعا فى العمليات الاجتماعية مجاراة لها على المستوى الثقافى حيث غالبا ما يكون هناك انفصال ظاهر بين الخبرة الاجتماعية وقدرات الإنسان الثقافية ، ذلك أن بعض الأحداث المعينة تدفع الإنسان الى العزلة . وللتغلب على هذه المحنة يحاول الأنسان ، وهو قلق فى اغلب الاحيان ، ان يبتكر حلولا شخصية ، ولعل الميل الى الأنسحاب داخل نفسه والبحث عن الاستقلال الذاتى ليس له تأثيره على التركيب الأجتماعى . مما يؤكد تمزق الفرد والتخلى عن عناصر الثقافة التقليدية بعدم استعمالها أو بفتح المجال لازمة الثقة أو بتحويلها الى أشياء عتيقة من خلال التقنية ، فتفقد قيمتها أو تختفى تماما تاركة وراءها فراغا . وعلى عكس المنتظر تتولد الحلول الفردية وينشأ البحث عن ملء فراغ الرمزيات باستعارة رموز من المركبات أو الأنسجة الثقافية الأخرى ، أو من طبقات تاريخية أخرى أو خلق رموز جديدة . وقد يعطينا الانكار للموت الذى يرجع الى عدم قدرة الثقافات المعاصرة على احتوائه فى ايقاع الحياة ، صورة عن عملية التعويض الرمزى حيث ظهر اتجاه دينى جديد جنبا الى جنب مع هذا الانكار ، وتطور فى القالب متخذا أشكالا هزلية تهيىء للأفراد المهمومين طريقة يحددون بها مكانهم فى داخل الكون مرة أخرى ليشاركوا فى الحياة الجماعية أو على الأقل ليتجنبوا العزلة ، وينكروا الحقيقة المرة عن موتهم ، ويحدث التأثير نفسه على مستوى الجسم . فاذا ما قوبل « الخداع » بوجهة نظرة ميكانيكية متحررة

---

٢ ـ يعرض كل من ايفزيار بل وميشيل مافوسولى ذلك بطريقته الخاصة فى كتابتهما
Yves Barel, La Societe du Vide, Seuil, Paris, 1983.
Michel Maffesoli, L'Ombe de Dionyeos, Lilrarie de Méridiens, Paris, 1983.

٣ ـ توضح الظاهرة الجمعية الاتجاهين السائدين فى عصرنا حينما تواجه الفردية ، فهى من جهة تصور ازمة الاندماج الأجتماعى وتفكك الروابط التقليدية ، وهى من جهة أخرى مطمع يتجه نحو الاتصالات مع الآخرين والبحث عن الاندماج الأجتماعى ، ولكن يتم ذلك اختياريا ويمر خلال وسائط تكون فى بعض الاحيان هى الوحيدة .

من الوهم عن التشريح الفسيولوجى الذى لا يترك مجالا للأحلام ، فان ذلك يؤدى بالناس الى السير فى طريق البحث الدؤوب عن أنماط أو نماذج قد تعطى اجسامهم نوعا من الدعم الروحى . وبهذه الطريقة يصبح اللجوء الى ما هو شاذ فى اغلب الاحيان بوتقة انصهار تكون أشبه ما تكون بالتجميعات السيريالية ، ويقوم كل فرد بعمل ما يراه لاظهار جسمه بطريقة استقلالية فردية حتى لو اقتضاه الأمر التنقيب عنها فى تقاليع العصر أو فى المعلومات المشوهة التى تقدمها وسائل الاعلام ، أو فى أى شىء أو مكان آخر .

ونامل من خلال هذا البحث أن نسترعى نظر القارىء الى تقدم مذهب الفردية فى الغرب ونتائجه التى انتهت الى تمثيل الجسم ، وسوف نحاول ان نبين أن النظرة الخاصة بالجسم ما هى إلا تأثير للفردية ، ونتيجة لانحلال الروابط التى تضع الأنسان فى مكانه الجماعى الصحيح دون حدوث إزعاج أى فرد لآخر وفى اتصال قوى مع الكون .

وربما كانت أحدى الفكاهات الغريبة التى رواها موريس ليتهارت إشارة جيدة إلى هذه المسألة . بيد أنه قبل أن نصل الى هذه النقطة لابد لنا من تحديد علامات دالة على طريق تحديد مفهوم الجسم. عند الميلانيزيين (٤) ، وكذلك المفاهيم التى تبنى فكرة الشخص وتعطيها - معناها .

تعتقد جماعات الكاناك أن الجسم يستمد صفاته من المملكة النباتيــة (٥) . فهو قطعة ضئيلة من الكون الذى يبثه ، فيرتبط وجود الجسم بالأشجار والفواكه والنباتات ، وهو مطوع لنبض النباتات ، وترتتبط هويته بذلك « المجتمع الذى يضم كل الأشياء الحية » ذلك المجتمع الذى تحدث عنه كاسيريه (Cassirer) . فكلمة « كارا » تعنى جلد الانسان ولحاء الشجرة ، ووحدة اللحم والعضلات (Pie) تشير مباشرة إلى لب الفاكهة أو بذرتها . والجزء الصلب من الجسم هو الهيكل العظمى ، وله نفس الاسم الذى يطلق على قلب الشجرة . وتستخدم الكلمة ايضا للدلالة على البقايا المرجانية التى يلقى بها الموج على الشواطىء . وتستخدم كلمة الأصداف للدلالة على العظام المحيطية مثل عظام الجمجمة ، وكذلك تؤخذ أسماء الأعضاء الداخلية (الأحشاء) من أسماء الفاكهة التى تشبهها فى الشكل ، فالرئتان يوحى غلافهما بشكل شجرة

---

٤ ـ سنرى فيما بعد ان هذه ليست مجرد طريقة استخدامات لفظية فأن مفهوم الميلانيزيين عن الجسم لا يعطيه استقلاله كحقيقة أو ظاهرة منفصلة .

5 - Maurice Leenhardr, Do Komo, Gallimaed, 1947. P.P 54 - 70

« كونى » وهى طوطم من طواطم جماعات كاناك ولذا تتخذ اسم تلك الشجرة . اما الامعاء فانها تحمل أسماء بعض النباتات المتسلقة التى توجد فى الغابات الاستوائية . وعلى ذلك فان الجسم يبدو وكأنه شكل من أشكال النبات يمثل امتدادا طبيعيا لجسم الانسان ، فلا توجد حدود فاصلة بين الاثنين ، ولا يخرج الأمر عن أن المفاهيم الغربية فقط هى التى سمحت بالانفصال مع المخاطرة التى أدت الى التشويش والى الذاتية التى أدت الى الاختلافات .

ولا تفكر جماعات كاناك فى الجسم على أنه شكل ومادة منفصلة عن العالم . بل إنه يشارك فى الطبيعة التى بثته ، ولا تعتبر صلته مع النبات مجرد تشبيهات بل هى تحديد لهوية المادة . وتعطى الأمثلة المأخوذة من حياة شعب كاناك اليومية صورة واضحة لذلك الأرتباط العضوى ، فالطفل المصاب بالكساح مثلا « ينمو مصفرا » مثل البراعم الضعيفة التى تنقصها العصارة فتذبل تدريجيا وتموت ، وإذا ما أتى رجل الشرطة ليأخذ طفلا صغيرا إلى العمل الإجبارى لدى الزعيم (خويتو) يتجه إليه الأب بقوله « انظر الى هذه الاذرع ، إنها كالماء » مشبها الطفل ببادرة الشجرة التى تكون فى أول أمرها لينة كالماء ثم تتصلب وتتخشب مع مرور الزمان (ص ٦٣) ، ويمكننا أن نضرب أمثلة كثيرة على ذلك (ص ٦٥ ـ ٦٦) ؛ فالمادة نفسها هى التى تعمل فى العالم وفى اللحم أيضا . وهذا يقيم صلة وثيقة بينهما ويحقق تضامنا بين الإنسان والنظام الحيوى المحيط به . وفى كونيات جماعات كاناك يعرف كل إنسان من أى أشجار الغابة أتى إسلافه أو لأيها ينتمى . فالشجرة ترمز الى الانتماء للجماعة عن طريق ربط الانسان بجذوره فى أرض أجداده أو أسلافه ، وكذلك ينتسب إليها مكان موحد فى قلب الطبيعة تندمج فيه مع غيرها من الأشجار التى تتكون منها الغابة ، فعندما يولد الطفل تغرس شتلة أو فسيلة فى المكان الذى يدفن فيه حبله السرى . ويشتد عود الفسيلة وتنمو تدريجيا مع نمو الطفل . وكلمة « كارو » عندهم تعنى جسم الإنسان ، وهى قرينة للتعبير عن تعميد الطفل أو تسميته باسم : مثل جسم الليل ، وجسم الفاس ، وجسم الماء الى غير ذلك .

ويتضح من ذلك أن فكرة الغرب عن الشخص توجد بمثل ذلك التماسك الذى نجده فى المجتمع الميلانيزى ، فالجسم مرتبط بعالم النبات ، ولذا فلن توجد حدود تفصل بين الأحياء والأموات ، ولا يوجد اعتقاد بأن الموت فناء ، بل أن الموت أمر يحدد الخروج الى شكل آخر من أشكال الوجود ، فربما يأخذ الميت مكان حيوان او يحل محل شجرة أو روح ،

وربما يعود إلى القرية أو المدينة ، ويختلط بالأحياء فى هيئة « باو » (ص ٦٧ وما بعدها) . ومن ناحية أخرى ربما يكون الشخص فى فترة من فترات حياته موجودا فقط بعلاقته بالآخرين . فالأنسان إذن صورة منعكسة ، له مادته وقوامه فقط فى حالة ارتباطه مع أقرانه .. وهذه صفة تسود كثيرا فى المجتمعات التقليدية . وهى بالأضافة إلى ذلك تنقلنا إلى اعمال علماء الاجتماع الالمان فى بداية هذا القرن . كفكرة ظهور الأشياء من خلال التضاد مثل اعمال تونيه (Tonnies) التى يتناول فيها التضاد بين الروابط الجماعية والروابط الاجتماعية . فوجود الرجل عند الكاناك يقتضى بالضرورة تجميع المعاملات التى تتم خلال الجماعة مما لا يمكن لاى فرد ان يتميز فيها بذاته ، ويتأتى وجود الانسان فيها فقط من خلال علاقاته بالاخرين ، فهو لا يستمد سرعة وجوده من شخصه قائما بذاته مثل الطوطم (٦) . وعلى ذلك فان فكرة الشخص بالمفهوم الغربى لا وجود لمثلها فى الأجتماعيات والكونيات التقليدية لجماعات كاناك ، أو بالاحرى لا يوجد الجسم بالمعنى الذى نفهمه فى مجتمعاتنا الحاضرة ، أما الجسم بمعنى « كارو » فانه يرتبط بالعالم ، وهو ليس سندا لفردية الأنسان او اثبأتا لوجوده ، لان ذلك أمر غير محدد ، فالشخص يرجع الى أصول تجعله غير متميز ومكونا من مركب رمزى ، ولا يوجد أنفصال بين لحم الانسان ولحم العالم .

وناتى الان إلى الفكاهة التى سبق أن اشرنا اليها ، فأن موريس ليتهارت الذى يركز الاهتمام على ايجاد تعريف أفضل لتأثير قيم العالم الغربى على عقلية جماعات كاناك قد طرح فى هذا الصدد سؤالا على أحد كبار السن فى نيوكاليدونيا ، وأعجب ما يكون أن ذلك الرجل أجابه بقوله : « إن كل ما أحضرتموه الينا هو الجسم » (ص ٢٦٤) . ذلك أن فرض المنظور الغربى على تلك الجماعة مع تنصيرهم (٧) قد أدى بطبيعة الحال بالذين يصنعون التغير وينبذون قيمهم القديمة الى التوصل إلى نوع من الفردية التى أحالت المجتمعات الغربية الى شكلها الضعيف . فالرجل من الكاناك الذى يلتمس تلك القيم الجديدة ولو بطريقة بدائية إنما يحرر نفسه من مركب المعانى التقليدية التى جعلت وجوده فى العالم بداخل وحدة متصلة يصبح معها غير قابل للأنفصال عنه . فالمجال الذى

---

6 – Claude Levé – Straus, La Pensée Sauvage, Plon, Paris, P. 285.

٧ ـ حول اهمية الاتجاه نحو الفردية فى المسيحية أنظر :

Marcel Mauss, « La Nation de Perunne » in Sociologie et Anthro Polpgre P. U. F, Paris 1950 & douis Dumnt, Essais Sur L'individua lism, Seuil, Paris, 1983, P.P. 33 – 76.

يحدده جسمه قد اصبح منذ ذلك الوقت هو المميز له عن أقرانه جميعا حتى من خطوا معه نفس الخطوة . ومع ابعاده ـ دون اختفائه تماما ـ عن المجال الجماعى وعن تطورات المقاييس الأجتماعية حتى فى تلك المجتمعات التى تشتمل على درجة من الأمتزاج فلا يحدث التغير بطريقة سريعة . ذلك أن الانكماش الناتج عن التحولات الأجتماعية والثقافية نحو الانا يؤدى بنا إلى التأكد من صحة حدس دوركايم القوى الذى أدى الى نشوء فكرة « الحاجة الى عامل يؤدى الى تحقيق الفردية ، وذلك العامل هو الجسم الذى يودى الى ذلك الدور) (٨) .

وتعتبر فكرة الشخص التى تبلورت حول الأنا من الأفكار حديثة العهد فى تاريخ العالم الغربى / وهناك من الملاحظات المتعددة ما يكفى لإظهار الأرتباط الذى ينشا بين المفاهيم الحديثة عن الشخص وتلك التى تعطى الجسم فعنام ومكانته . والمهم بادىء ذى بدء أن نؤكد أن الأختلافات الفردية تنمو فى داخل المجموعات الأجتماعية المختلفة . ولقد بين دوركايم فى كتابه « الانتحار » أن الاستقلال الذاتى للفرد يختلف تبعا للوسط الاجتماعى والثقافى الذى تمتد فيه جذور الأشخاص الذين أجرى عليهم الاختبار ، ففى بعض أقاليم فرنسا مثلا نجد أن الابعاد أو المقاييس الاجتماعية ثابتة الكيان تؤكدها قوة استمرار البقاء والطاقة الكامنة فى بعض المفاهيم المتعلقة بالجسم مما يستخدم فى مراسيم الاستشفاء الشعبية المتمثلة دائما فى الحماية الرمزية التى يضيفها الكون والطبيعة على الممارسة الطبية .

ان فكرة الفردية التى نتخذها هنا كاساس لهذا التبرير هى فى راينا اتجاه اكثر شيوعا وانتشارا من اى حقيقة ذاتية أو قطعية فى مجتمعاتنا الغربية ، وهى من ناحية اخرى وجهة نظر عن العالم تضع الفرد فى المركز (الانا المفكرة عند ديكارت) ، الذى يوجد فى أصل مفاهيمنا السائدة عن الجسم (٩) .

وفى مجال مظهر الفرد على المستوى العالمى فقد اوضحت التركيبة الايطالية التى وجدت خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر أن التجار ورجال البنوك الذين ينتمون ألى الطبقة المتوسطة كان لهم دور اقتصادى

---

8 – Emile Durkeim Foms Elémentaires de la Vie Religieuse, PUF, Paris, 1968, P. 386 et seq.

٩ ـ ان اى موضوع متعلق بالمفاهيم مهما كان يتضمن نظرة معينة للعالم ، ويتطلب من الانسان (حتى لو كان مجرد عنصر سلبى) ان يتخذ موقفا معينا وبخاصة فيما يتعلق بالاعمال التى يستمسك بها ، ولهذا يمكننا القول بان بعض المفاهيم الخاصة (عن الطب الحديث مثلا) تتضمن معاملا فرديا هاما او درجة عالية من الفردية .

واجتماعى هام . ويكشف لنا جاكوب بوركهارت (١٠) باختصار ولكن بوضوح عن ميلاد فكرة جديدة عن الفرد تظهر فيها ملامح معينة من فكرة شمولية قديمة عن تواصل تاريخى فى القيم والروابط القائمة بين الافراد ، يصبح للفرد فيها كيان مستقل فى اختياراته ، فلا يندفع مع الاتجاهات الجماعية وافكارها التقليدية . وبالطبع فان هذا الانجاز الذى يتحقق به الادراك قد مس فقط القطاع المتميز من المجتمع ، وهو اساسا يتكون من سكان المدن والطبقة البرجوازية . وفى الجمهوريات الايطالية التى عاشت فى ظل الحكم الاستبدادى وجدت شخصيتان يقاس بهما مدى انتشار الفردية البرجوازية هما شخصية الفنان وشخصية القائد الادارى ، وتأتى بعدهما مباشرة شخصية الانسان العالمى واسع المعرفة الذى زود نفسه بعلوم عصره من أمثال ألبرتى وليوناردا ووغيرهما ممن استطاعوا أن يتجاوزوا ـ فى إثبات كيانهم وآرائهم ـ مستوى حدود الدولة الواحدة ، فنما شعورهم بالانتماء للعالم كله ولم يقتصر على الاحساس بالتواجد فى الجماعة المحدودة التى يعيش وسطها الإنسان ، ولقد تحقق ذلك من خلال الاغتراب الذى اضطر اليه الآلاف من الرجال ، فلقد ابتدع نظام النفى الاجبارى فى المدن الايطالية مثل فلورنسا وفيرارا على سبيل المثال ، وتجنبا للاستسلام الى الحنين الى الوطن ـ كما حدث مع تشارلزدى اورليانز من قبل ـ قام الكثير من هؤلاء الرجال ـ وهم بعيدون عن اسرهم واصولهم ـ بتطوير عواطفهم بصورة جديدة تجاه الانتماء العالمى . ولقد اصبح الكيان الشمولى والجماعى فى نظرهم مجالا محدودا للغاية بالنسبة لطموحاتهم التى تتعدى تلك الحدود ، ومن ثم سلموا بأن المقياس الوحيد هو مقياس العالم . ونظرا لكونهم بالفعل افرادا (١١) فقد واصلوا انتماءهم بشكل أو بآخر الى المجتمع الذى تحافظ فيه الجماعية على قوتها . ومع مواجهتهم لتلك الروابط القديمة اكتسبوا قدرا من الحرية لم يكن يفكر فيه أحد من قبل ، وهو ذلك الشعار الذى رفعه دانتى فى فلورنسا بقوله « إن بلدى هى العالم كله » .

كانت النتيجة الطبيعية لهذا التطور فى مذهب الفردية أن أخذت الشهرة والمجد اللذان اكتسبهما هؤلاء الرجال فى الزيادة كما هو الحال بالنسبة للشعراء الذين استمتعوا بشهرة بالغة أثناء حياتهم . ويعتبر دانتى وبترارك دليلا واضحا على ذلك ، ومن علامات الايحاء الأخرى

10- JacobBurckhardt ; La Civilizationde la Renaissanee en Italie vol I, Gonthier Paris 1958.

١١ ـ بدا تقليد تصوير الشخصيات فى القرن الخامس عشر ، فكان تقدم الشخص يعتمد اكثر ما يعتمد على المظاهر . وهناك الكثير مما يمكن أن يقال عن هذه النقطة

ظهور توقيعات الفنانين على أعمالهم الفنية . فبينما ظل المبدعون فى العصور الوسطى - مثل بناة الكاتدرائيات - مجهولين ضائعين فى وسط المجتمع وجدنا بصمات عصر النهضة على إنتاجهم . وذكر فساري فى كتابه بعنوان « حياة اعظم الرسامين والنحاتين المعماريين » (سنة ١٥٥٠) انه هو نفسه فى مقدمة الذين ارتفعوا فجأة الى مستوى جعل المجتمع يعترف باهميتهم ومكانتهم فلم يعد الفنان وهو ذلك الرجل الذى يذوب فى موجة المشاعر الجماهيرية أو يختفى اسمه فى عظمة الشكل الجماعى ، بل اصبح انسانا خلاقا مبدعا له استقلاله الذاتى وأصبح يخدم مصالحه الخاصة اكثر مما يخدم الجلالة المقدسة حتى لو كان قوى الايمان .

ولقد شعرت المدن الايطالية فى عصر النهضة بالفخر لأنها ضمت فى داخل اسوارها رجالا عظاما ليسوا فقط من القديسين بل أيضا رجال السياسة والشعراء والعلماء والفلاسفة والنحاتين وغيرهم ، وأصبحت السخرية والتهكم هما أسلوب مواجهة ذلك التمجيد وتلك المطامع التى لا حدود لها (١٢) . وتطورت منظورات أشكالها أكثر فأكثر ابتداء من القرن الخامس عشر كنوع من التعويض بل كمقاومة من جانب الجماعة التى أصبحت تواجه الأستقلال الذاتى للأفراد الأمر الذى سبب لها الأذى والضرر

ولم يتحدث يوركهارت كثيرا عن برجوازية التجار ، ولكن من الواضح ان التجارة كانت تتسع تدريجيا اتساعا مذهلا فى تلك المدن او الدويلات المستقلة ، وأصبح التاجر آنذاك هو النموذج الأمثل للفرد الحديث جنبا الى جنب مع البروتستنت (١٣) ، فهو الرجل الذى تتجاوز طموحاته الإطار العالمى الذى كان يتخذ من مصالحه الشخصية دافعا للعمل حتى لو كان فيه اضرار بالصالح العام .

وبالمثل ، هناك مؤشر أساسى يدل على هذا التغير فى العقلية بما يؤدى الى الاستقلال الذاتى للفرد ، وهذه نقطة ذات أهمية كبيرة فى دراستنا هذه . ذلك المؤشر هو دستور المعارف التشريحية فى الجامعات الايطالية وبخاصة فى جامعة بولونا وفرعها فى بادوا ، أدى هذا الدستور إلى تكوين الاساس المعرفى لعملية فتح الجثث .

كانت عمليات التشريح ممنوعة خلال العصور الوسطى اذ كانت حرمة الجسم غير قابلة للانتهاك ، وكان عمل أى ثلم أو قطع فى الجسم يعنى التقطيع فى جلد ولحم العالم . وليس من شك فى أن الفرد فى إطار هذا

---

12 – Jacob Burjhardt, Op cit, P. 118 et seq.

١٣ – طبقا لما ذكره ويبر Weber وجد التواطؤ من جانبهم فى تطوير الراسمالية الى نقطة التقاء بينهم تمثلت فى الكيان الفردى الذى بلغ اقصى حدوده .

المفهوم كان غير منفصل عن التركيب الجماعى والكونى . فالعالم له سيولة لا توجد معها حدود لأى شىء ، وفيه تنمحى ذوات الكائنات وتفقد حدودها ويطرا عليها التغيير فى شكلها وفى مضمونها وفى أبعادها دون ان يثير ذلك اى اعتراض . وفى هذا الصدد تروى قصص كثيرة عن صخور انبعثت فيها الحياة ، وعن أشجار تحولت الى كائنات حية أخرى ، وعن حيوانات تتصرف تصرف البشر ، وبشر يتحولون تحولا إراديا الى حيوانات ... (١٤). فالجسم لا يختلف عن الشىء الذى يحل فيه . ومن هنا يتاتى الاستخدام الواسع للتشبيهات البيولوجية التى يتحدد بواسطتها المجال الاجتماعى ومتعلقاته . فالجسم الأجتماعى وحدة مثل الانسان ، والجسم فى عالم قيم العصور الوسطى مندمج فى العالم يتكشف فيه الكون ويصبح كونا مصغرا ليس للانسان فيه جسد منفصل (بمضمون التملك) وهو لا ينفصل عنه ، وهو نفسه جسمه .

على ذلك نتخيل ان الدم يسيل من الجسم فى حضور قاتله ، ويصور لنا لوسيان فيفر كيف أن الحدود بين الممكن وغير الممكن فى هذا المنظور العالمى متداخلة غير واضحة ، وهو يشير فى ذلك الى انسان مقطوع الرقبة يحمل رأسه بين يديه ويمضى بها سيرا فى هدوء من المكان الذى قتل فيه . فهنا نرى كيف كان الجسم مرتبطا بالشخص ، وكيف انه يذوب فيما هو جماعى . ولقد حدث بالفعل أن قطعت اوصال بعض المجرمين ، ولكنهم اثبتوا من خلال جرائمهم التى اتهموا بها أنهم معزولون عن المجتمع الأنسانى . وعلى ذلك فان الاعتداء على أجسامهم يحطم الاساس الاول لوجودهم . ولقد كانت أجداث القديسيين أيضا تقطع وتوزع اجزاؤها وبقاياها على مختلف أجزاء العالم المسيحى ، غير أن تقطيع اوصال اجسام الاطهار من القديسين يعتبر رمزا من رموز القدسية العقائدية . وربما كان هناك أثر ايجابى للاتجاه نحو الفردية فى هذه الظواهر ولكن يقل ذلك الاثر عن طريق استخدامات الرفات . وفضلا عن الدوافع الاجتماعية والثقافية التى أشرنا اليها باختصار كان العامل اللاهوتى فى القرون التى سبقت أول عملية تشريح يقف فى وجه رغبات القائمين بالتشريح ، يتمثل هذا العامل اللاهوتى فى أن اسرار الحياة أمر يجب الاحتفاظ به وصونه ، وان الجسم يجب أن يحمى من البحوث التى قد تكشف عن خبايا عمله .

وهكذا نلمح فى ذلك عمق الاثر الذى احدثته العمليات التشريحية الاولى من تغير هائل فى العقلية لدرجة أنها أثرت على قطاعات المجتمع

14–Lucien Vebvre ; la Prabléme d'L'incroyance, au XVI Siecle, Abbin Michel, Paris, 1968, P. 404

المتميزة . وبالإضافة الى ذلك ففى عالم واقع تحت تأثير سفارات السمو الروحانى المسيحى كانت إراقة الدماء حتى لو كانت من اجل العلاج تعنى اعتداء يتجاوز الحدود وينتهك المحرمات الثابتة فى الافكار . وظل الجراحون لفترة طويلة لا يحظون برضى كبير من جانب المجتمع ، وعلى الاقل كانوا يعتبرون اشخاصا عدوانيين تتجمع حولهم ردود فعل اجتماعية تترتب على كل انواع التعديات سواء النجسة او المقدسة (١٥) .

وذهب الامر بمن يقوم بالتشريح إلى ما هو ابعد من ذلك ، فلم يقتصر عمل الجراح على انه يسبب إسالة الدماء بل أنه كان ايضا ينتهك الحرمات السامية لتكامل الجسد ، فتقطيع الجسم يتجه الى غزو أسرار اللحم ، ومن ثم لم يعد الجسم ممثلا للإنسان الذى يوجد فيه بل حدث الانفصال ومن هنا اخذ التشريح يكتسب كيانه العالمى .

وتمت اولى عمليات التشريح فى الجامعات الايطالية فى بادوا منذ سنة ١٣٤١ ثم فى فينيسيا وفلورنسا بعد ذلك . وكان التشريح يتم من وقت لاخر تحت اشراف الكنيسة التى كانت تنظر فى الامر وتقدره قبل الترخيص به . وتمت عمليات التشريح الأولى فى ظل مراسيم رتيبة كانت تمتد لايام عديدة (١٦) ، ولاغراض تعليمية أمام الجراحين العموميين والحلاقين والاطباء والطلبة . ولكنها عممت بعد ذلك فى القرن السادس عشر وتجاوزت اغراضها الأصلية الى خدمة حب استطلاع العامة حيث كانت عقليات ذلك القرن مستعدة لتقبل الحقائق التى كانت فيما قبل فى العهود الماضية تثير رعب الناس بما فيهم الأطباء أنفسهم .

وفى عام ١٥٤٢ أصدر فيزالى (Vrisale) فى بازل كتابا بعنوان نسيج الجسم البشرى (De humanis Corpois Fabrica). ، وكان كتابا ضخما بلغت عدد صفحاته سبعمائة صفحة من بينها ثلاثمائة شكل مصور من عمل احد تلامذة تيتيان ، ووجد فيه بالطبع العديد من بحوث التشريح التى قدمت جامعة ساليرنو معظمها ، بيد أن هذه البحوث تناولت الخنزير لا الانسان ، اذ كان ينظر الى الخنزير أنذاك على أنه أقرب ما يكون الى الانسان من حيث تركيبه الداخلى . ولكن جسم الانسان ذاته أصبح عرضة لمشرط الجراح خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر . ولم يكن فيزالى يريد أن يكرر ما سبق أن أورده جالين (Galen) فيما قبل ،

15 – See Marie Christine Pochelle, Corps et Chirurgie á L'Apogee du Moyen

١٦ – المرجع السابق ص ١٣٧ وما بعدها .

ولكنه لاحظ الجسم الذى تم تشريحه بالفعل ودون ملاحظاته متضمنة ما كشفت عنه الاته الجراحية .

ولقد اوضح جوان فالفيرد (Juan Valverde) الاسبانى ، فى صورة رمزية ملفتة للانظار ، تمزق الجسم والتقسيم الوجودى بين الانسان وجسمه ، وذلك فى كتابه تشريح الجسم البشرى الذى نشر عام ١٥٦٠ م فى شكل صورة مطبوعة لإنسان مسلوخ ينزع جلده بنفسه كالخرقة فتنكشف فتحات الوجه ، ويبدو فى الصورة انه مازال يحمل فى يده اليسرى المشرط الذى مزق به نفسه .

وكان الطريق ممهدا ليستمر حرمان الرجل العادى من اى معلومات عن جسمه كى تبقى تلك المعلومات من اختصاص مجموعة من الصفوة التى تفرض عليهم التنظيمات (التى كانت فى بعض الاحيان غير واضحة كما ذكر موليير) عدم الاسترسال فى المناقشة . وشهدت المعارف التشريحية ايضا ولاول مرة الاستقلال الذاتى او استقلالية الجسم وانفصاله الوجودى عن الفرد الذى حل فيه . كما كان من الضرورى ظهور المشاعر الفردية كى ينظر الى جسم الانسان منفصلا عن العالم الذى وجد فيه وأعطاه معنى الانفصال عن الشخص الذى يعطى الجسم شكله . هكذا تناول الطب الجسم كما هو ، وتناول مادته تناولا موضوعيا . ورفض بذلك رمز الجسم (١٧) . فالجسم يمثل نفسه فقط وهو بذلك ملك للإنسان (فى مضمون الملكية لاالكينونة) ، ولم تعد هذه الملكية مسالة رابطة استمرارية لا نهائية او ازلية مطلقة بل أن العلاقة بين لحم الانسان وبين لحم العالم قدأنقطعت على الاقل فى نظر طبقة علماء المجتمع . ولولا اهمية الامر لما سلم ديكارت الفيلسوف صاحب عبارة أنا افكر Cogito بألفتنانة بعلم التشريح . وفى هذا الصدد تروى فكاهة عنه وهى انه فى اجابته على سؤال احد زواره عما يقرأ أشار الى قطعة من الجلد ملقاة على مائدة وقال « هذه مكتبتى » . ونذكر أيضا هنا عبارته المذهلة التى وردت فى التأملية الثانية حيث قال « أنى اعتبر نفسى اولا صاحب وجه وايد وأذرع . وان كل هذه الاجهزة مكونة من عظام ولحم فهى تبدو كما هى جثة هامدة اعرفها كاسم الجسم ، اما فيما وراء ذلك فاعتبر ان إطعام نفسى ، وسيرى وتفكيرى كلها من اعمال الروح » (١٨) . وتاتى صورة الجثة فى كتابات

---

١٧ ـ لم يسلم الطب ابدا من هذه المعضلة ، فقد دار الجدل المعتاد بان الطب يولى اكثر اهتمامه بالمرض (اى الجسم المادى) ويقل اهتمامه بالمريض (اى الوحدة النفسية) . وعن رمز الجسم والبناء الانثروبولوجى له انظر :

18 - David le Breton; Corps et Société Librarie des Meridiens, 1986

René Descartes, Meditations Philorophique, PUF., Prais, 1970, P. 39

ديكارت معبرة بوضوح عن تحول المادة وخواء القيمة التى يعتبر الجسم اداتها . ويضع ديكارت نفسه فى موضع خارج عن نطاق جسمه ، ويعبر عن هذا المعنى بعبارة انا افكر التى تعتبر صدى للعمل التشريحى ، وفيها يتميز الجسم وينفصل عن الروح التى هى فى نظره البعد الوحيد الذى يثبت ان للانسان قيمة . ويعتمد تاكيد عبارة أنا أفكر كفعل إدراكى يقوم به الفرد على التقليل من قيمة الجسم والغض منه كضرورة أو لازمة لنمو استقلالية افراد مجموعة اجتماعية معينة عن القيم التقليدية التى تربطهم ربطا وثيقا بالعالم وبغيرهم من الناس .

ومع تتابع المراحل المعرفية التى ارتبطت باسماء نيكولاس دى كوزا ، وكوبرنيكوس ، ويرونو ، وعلى راسهم مرحلة جاليليو ، انتقل مجتمع العلماء الغربيين من العالم المدرسى المتعلق الى العالمية اللامحدودة التى تمثلها الفلسفة الميكانيكية التى حفزت كيورى على كتاباته ، والتى انتقلت من عالم الظنية الى عالم اليقينية (١٩) . بل ويمكن القول بانها انتقال من درجة من درجات الوضوح الى درجة اخرى فيها وضوح أكثر ، وبالتحديد فيما يتعلق بالمعايير الثقافية الخالصة ، ولكن الأمر لا يخرج عن كونه تحركا أدى إلى فرض فكرة القياس والدقة والضبط ، ومع التقسيم المعرفى الذى قدمه لنا جاليليو قدم الرياضيون معادلة العالم وأصبح المهندسون هم السادة الجدد . ويعتبر رفض اعلام الكنيسة ، الذين كانوا يجهلون تماما علم الفلك ، للافكار الفلكية التى اتى بها جاليليو مع ارغامه على اعلان الرجوع عن اكتشافاته ، يعتبر ذلك مجرد محاولة اخيرة من جانب الهيئات المسيحية للتمسك بموقفها فى عالم يتهرب من بين ايديها تدريجيا .

ولا يخرج الامر عن كونه مسألة تحديد الاسباب التى تكمن وراء تكرار الظاهرة ، فالمعرفة العقلانية بتلك القوانين لابد وان تمنح الانسان قدرة على تقبلها ، وتشكيلها وفقا لذوقه او معارضتها وفقا للمصلحة ، فبالكشف عن خبايا واسرار الطبيعة تحولت الطبيعة كما يسميها لينوبل الى « لعبة ميكانيكية » فى يد الانسان الذى يشارك فى ذلك التغير المعرفى والتقنى ،

---

19 – Alexandere Koyré Du Monde Clos a l'univers infini, « Iddes » Gallimard, Paris, 1973.

يخرج عن موضوعنا بالطبع ان نستفيض فى هذا التحول الجذرى فى فكرة الغرب عن العالم ، وهى الفكرة التى بدات فى القرن ١٧ ومازالت مستمرة حتى الان بفعالية اكبر على الاقل على مستوى السيطرة على الطبيعة التى تعد الهدف الاول لهذا التحول . وتشير المؤلفات الهامة لكل من دينول R. Lenole ، ج جوسدورف G. Gusdorf ، ١ . كيورى A. Koyré ونركز فى هذه الدراسة على اثار هذا التغير العقلى على التمثيل الاجتماعى للجسم .

وهى بذلك تمثل خط الانتقال من العلم التاملى(Scientia Contemplative) الى العلم الفعال (Scientia activa) (٢٠) ، فمن المهم ان نصبح سادة وملاكا للطبيعة حيث ان الاستمرارية التى كانت قائمة بين الانسان وبيئته قد انقطعت لتحل محلها علاقة اخرى ، فلابد وان تكون المعارف مقبولة عقلا لدى المجتمع ولابد ان يكون لها عائدها على الكفاءة الاجتماعية والا يفلت شىء من ارادته لبسط السيطرة . وحينما يحاول ديكارت ان يعرف طبيعة العواطف يذكر انها مجرد انعكاسات لميكانيكية الجسم ، وانها نتيجة للانتقال غير المنتظم من الروح الحيوانية ولكنه يعتقد ان الانسان قد يتعلم كيف يتحكم فيها فيقول إنه « لا يؤيد الفكرة القائلة بعدم ضرورة امتلاكنا للعواطف ، فيكفى ان نجعلها تخضع للعقل » وقد كتب بذلك الى اليزابيث فى اول سبتمبر عام ١٦٤٥ م . ويرجع روبرت دينوبل الافتراضات الاولية لمثل هذا الراى الى التساؤل الملح الذى يطرحه « الاخلاقى الذى تقلقه اسباب الوقوع فى الخطيئة » فيكتب فى ذلك قائلا « إنه يستبدل الموقف الهادىء الموضوعى الذى يتخذه الفنيون بالاستمساك بمشكلة توازن القوى » (٢١) . وهذا مثال جيد اخر ينطبق على انفصال الانسان عن جسمه مثله تماما كمثل اى ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، فعلى الانسان ان يعرف كيف يتحكم فى نفسه ويسيطر على عواطفه .

ان الشكل التنظيمى للطبيعة مزود بالآلة التى تحركه، وسوف يتشكل العالم وفقا لهذه الفكرة التى يقول بها المذهب الميكانيكى ، لأن الثقافة التكنولوجية المعاصرة هى الوريث القوى للميكانيكية . وتعتبر الطبيعة فى ضوء هذا الفكر متميزة بمجموعة نسقية من القوانين البديهية الموضوعية ، ولا يمكن للجسم أن يتجاوز تلك البديهية . فلم يعد العالم عالم قيم بل عالم حقائق يخضع للنظر العقلى وللامكانية الضرورية لان

20- René Descartes, Discours de la methode, Garnier -.Flammarion, Paris, P. 53

ويرى ديكارت فى هذا الكتاب ان المعرفة او المعلومات « مفيدة للحياة » ويرفض الفلسفة التاملية التى تدرس فى المدارس لان المهندس قد أصبح هو السيد للمعلومات المفيدة المنتجة

21-Robert Lenoble, Histoire de l'idee de Nalure, Albin Michel, Paris 1969, P. 335.

ونجد فى ذكر الاوضاع مماثلة ولكنها مطبقة على الحماس السياسى عند ماكيافيللى مثلا . ويرجع فى ذلك الى :

Max Horkheimer, La Philosophie Bougeoiste de L'histoire, Layot, Paris.

غير الممكن (non passo) بالتالى لا يولد إلا غير الموجود (non esso)

ولقد بدا تطور الفرد بدرجات تفاوتت من مجموعة لأخرى ومن الريف للحضر ، وتسلل هذا التطور عبر كل أوربا التى كانت آنذاك قد تشكلت بمفاهيم المسيحية عن الأنسان المسئول أمام الله ، وأدى الإصلاح ومضادات الاصلاح الى تثبيت ذلك الوضع . وكان لظهور الطبقة المتوسطة والتغيرات العميقة فى العلاقات الاقتصادية وما ترتب عليها وكذلك انتهاء مذهب المدرسيين وظهور نظرية المعرفة الميكانيكية الجديدة ، وارتباط ذلك كله بالتغيرات الأجتماعية ـ كان لكل ذلك أثره الذى أدى الى اتساع نطاق الحركة . وعلى عكس ما كان منتظرا أخذ الأنسان يوسع عالمه ويخرج نفسه من الوضع المركزى الذى كان يحتله فى ظل نظام الفكر البطلمى ليرى نفسه فى اطار منظور جاليليو مجرد نقطة صغيرة موجودة فى كون لا محدود ، وكلما زاد تأثير فكرة الفردية على تكافوء المجتمع كلما زاد معها الأنفصال عن الجسم ، وصحب ذلك أن تراجع الأنسان شيئا فشيئا إلى نوع من العزلة الشديدة .

وكما سبق ان راينا أدى تطبيق معنى الشخص الى إلقاء ظلال غامضة على الجسم . فاصبح الجسم بحق عاملا من عوامل الاتجاه نحو الفردية ، وذلك باقامة الحدود الدقيقة بين فرد وأخر ، خلافا للوضع السابق حيث لم يكن هناك تمييز بين الافراد . وكنتيجة طبيعية لذلك أصبح الجسم مفصولا عن الفرد ومجردا من قدسيته ومعرضا لعمليات الاستقصاء الذاتى المستقل . ويرتبط تولد ظاهرة تقديم الفرد على الجماعة ارتباطا وثيقا بظهور فكرة الجسم حديثا (٢٢) ، بيد أنه لابد من التأكيد على أن هذه الظاهرة قد تاثرت بعامل الأنتقاص من قيمة الجسم ، فالأنسان قد أصبح مفصولا عن جسمه ، ذلك الجسم الذى أصبح بدوره عنصر(١) غير ذى قيمة وعلى ذلك فأن نظرية المعرفة الجديدة التى تولدت فى ذات الوقت أيضا ولكنها تميزت بانها أخذت تتغذى من القيم الحديثة والتطبيقات العلمية والتقنية التى أنبنت عليها الثقافة التقنية فى العالم الغربى ، قد أصبحت مرتبطة ارتباطا وثيقا بانفصال الجسم (٢٤) ، وينطبق الشىء نفسه على

22– Lucien Febvre, op cit., P. 406

٢٣ ـ هذا التغير فى مقاييس الفردية بالنسبة للجماعة لم يكن له تأثيره على العامة الذين ظلوا متمسكين بتقاليدهم ، فالجسم فى نظرهم لا ينفصل او ينعزل عن الطبيعة التى تعطيه ايقاعاته .

24– David Le Nreton, « Aux Sources de la Violence inastitutionnelle; le corps et la philosophie Cartesienne, » Corps et Langue, M4 Strasbourg 1982.

الخيال باعتباره وهما ومصدرا دائما للخطا ، وهو فوق ذلك نشاط غير ذى نفع وغير مقبول عقلا ، ولا طائل تحته ، وهو خطيئة كبرى يقع فيها فكر الطبقة المتوسطة الجديدة .

وابتداء من القرن السابع عشر ادى منهج الميكانيكية الذى يعتمد على الفهم الى ان اصبح الرياضيون هم المفتاح الأوحد لتفهم الطبيعة ، وعلى ذلك انطبع الجسم بصفة الشك ، لان العالم المحسوس الذى خبره الأنسان قد اصبح مشوها ، وكان ذلك لصالح أنشطة الحس الادراكية والتصورية والعالم التجريدى . وكما هو الحال بالنسبة لخيال الأنسان كان جسمه دائما سببا فى الوقوع في الخطا وحافزا على محاربة الجمود ، وهو أمر ضرورى لمتطلبات التعقل هذا ، ولم تعد حقائق الطبيعة من الأمور التى يمكن التوصل إليها بالادلة الحسية ، بل انها ظلت بعيدة المنال ، فالطبيعة المحسوسة لا تتحول إلى طبيعة ذهنية . ويعطينا ديكارت هنا للمرة الثانية تصويرا خالدا فى التأملية الثانية بمقال الشمعة كما يعطينا اسبيتوزا صيغة توضيحية للمعرفة الجديدة New episteme فهو يرى أن اكتشاف اسرار الطبيعة لا يتم بعيون الجسم ولكن بعيون العقل ، فالجسم بتعدديته القصوى يحول دون المعرفة .

وبالنسبة لمن انفصلوا عن ثقافة الجماهير أو ثقافة العامة الذين تحدث عنهم باختين (٢٥) ، يتحول الجسم الى عنصر شك لاحظ له من الحقيقة . فالانفصال عن الجسم فى العالم الغربى يمثل أولا وقبل كل شىء تمييزا واضحا بين ثقافة العلماء وثقافة العامة . ومن الواضح أن المحور الشعائرى للجسم (٢٦) يمتد بأحد أصوله التاريخية الى ذلك (٢٧) ، اذ أن قيمة

---

٢٥ ـ نحن نعرف الاهمية التى تعطى للجسم وفى ذلك انظر كتاب :

Mikhail Bakrtine, L'Oeuvrede
Francois Rabelais et La Culture Papulaire au Moyen Age et La Renaissance, gallimard, Paris, 1970.

فهناك وجهتا نظر متعارضتان عن الجسم إحداهما تسمو به والاخرى تغض من قيمته وتستبعده .

٢٦ ـ عن هذه الفكرة انظر :

David La Berton, « L'Equcement situalise du Corps ».
Craier Internati onaux de Sociologie, Col Lxxvill, 1948.

٢٧ ـ ليست هذه بالطبع هى الحالة الوحيدة فأن تناول الثقافة امر مترابط بنهضة المستوى العالى من الطبقة المتوسطة وقابل للامتداد التقدمى فى اخلاقياته نحو المجموعة الاجتماعية التى تدخل فى فلكه عندما تصل الى السيطرة على العلاقات الاقتصادية والقوى الانتاجية . انظر :

Norbert elias, La Civiligatin des Maeurs, Calmann dany, Pasis.

الجسم قد انحدرت فى نظر من يسمون الطبقة العليا ، ولكن هذا الانحدار فى قيمة الجسم لم يحدث اطلاقا على مستوى عامة الناس .

ولقد ادى تطور الفردية الى ان اتخذت فكرة ديكارت : « انا افكر » وضع الشرعية حيث نادت بتوجيه اهتمام حذر نحو الجسم . وفعلا كان من نتيجة التمزق والتقسيم الاجتماعى ان وجد الفرد نفسه من الناحية المعرفية منقسما بين جزئين مختلفين هما : الجسم والعقل او الروح ، فالجسم يجمع كل شحنة الشك والسلبية ، وهو من ناحية اخرى يمثل عبوة من قدسيات الإنسان يلزم الحفاظ عليها رغم تحررها من اسرار العالم ، فتبقى بذلك تحت تاثير الإله : فالانسان ينوء بحمل جسمه ، وحتى لو اعتبره مثل الأله فإن له مساوئه التى تتمثل فى انه غير جدير بالثقة وانه جامد إلى حد كبير فى ادراكاته الحسية للمعلومات البيئية .. فلا تعتبر العقلانية من صفات الجسم ولكنها إحدى صفات الروح الممكنة ، وتعتبر فى الحقيقة حسب ما يرى فلاسفة الميكانيكية الصفة العظمى بل هى في واقع الامر الخاصية الوحيدة التى يعترفون بها . ويؤكد ديكارت ذلك بقوه : « ان خاصية الفكر خامدة لدى الاطفال والبلهاء ، وهى ليست مسلوبة منهم تماما بل هى مضطربة عندهم ، ويجب علينا الا نظن أنها ملحقة باجهزة الجسم ، أو انها لا تستطيع البقاء بدون تلك الاجهزة . ولاننا غالبا ما نراها معوقة بفعل الاعضاء فلا يستتبع ذلك بحال من الاحوال أنها ناتجة عن تلك الأعضاء ، ولا نستطيع إعطاء ادنى سبب لذلك » (٢٨) .

هكذا اصبح جسم الانسان آلة ضمن ملايين الالات الاخرى ، ومجرد موضوع من موضوعات الفيزياء العامة ، ولم يؤدى كونه يعطى صورة الوجود للانسان إلى اكتسابه أى ميزة ،

فمثلا يقول ديكارت « حقا نستطيع تشبيه الجهاز العصبى بأنابيب النافورة ، وتشبيه العضلات والأوتار المتصلة بها بالمحركات والأنابيب التى تحرك آلة النافورة ، أما الارواح الحيوانية فانها تقابل الماء الذى يدفعها ، والقلب يمثل منبعها وتجاويف العقل تقابل العيون او الفتحات ، وبالاضافة الى ذلك فان التنفس وغيره من الانشطة الطبيعية المعتادة التى تعتمد على سريان الروح فانها تشبه حركات الساعة أو الطاحونة التى تجعلها تدور وتستمر

---

28 – Descartes, Op Cit, P. 200

فى الدوران » (٢٩) . وعلى اساس نموذج الجسم المشابه للالة أو آلة الجسم يبنى هوبز تحليله لفكرة الدولة فى الصفحات الاولى من كتابه« Leviathan » الصادر عام ١٦٥١ ، فيقول إن القلب هو الينبوع وان المفاصل هى العجلات التى توصل الحركة التى يرغب فيها الإنسان الى الجسم . وكانت صورة التحكم الذاتى بالطبع هى التى دفعت هوبز الى استخدام هذا التشبيه ، فالدولة عنده لا تخرج عن كونها إنسانا صناعيا ، ولكنه بحجم كبير .

وهناك مثالان من بين امثلة عديدة كثيرة تخلع صفة مادية نموذج الالة على الانسان ، فلا يوجد اختلاف نوعى يميز الجسم عن الاشياء التى يقارن بها ، إذ أن التمزق المعرفى الذى حدث فى القرن السابع عشر بمفاهيمه الميكانيكية عن العالم وعن الإنسان يترجم ظاهرة النمو الاقتصادى الى نظام فكرى يسير متوازيا معه . فتطور القوى المنتجة وبخاصة المصانع التى أنحدر الإنسان فيها الى مستوى القوى العاملة المجردة (وبالتالى تحول الجسم إلى قوة أو الى آلة ميكانيكية) لأن الاعمال الحرفية التى كانت تتم فى إطار التعاونيات ولم يكن الجسم فيها منفصلا عن الانسان قد أنتهت وحلت محلها ظاهرة الكسب ، من العمل فى المصنع حيث قسمت الحركات وأصبحت نمطية تتكرر بلا ملل وبدون حاجة الى مستوى رفيع لدى العامل ، وأصبح العامل ببساطة مربوطاً الى جسم الآلة ، ولكنه كان مستقلا عنها بطريقة ما ، بيد أنه الاستقلال الحتمى الذى لا يمكن اخفاؤه والا اختفى الانسان نفسه . وفى هذا النظام الجديد للعمل الذى يحلله ماركس ببساطة يكون الأنسان (أو بمعنى آخر جسم الأنسان) قطعة ضمن القطع الآخرى العديدة ملحقة بالآلة . أما تيلور فأنه يذهب الى ما هو أبعد من ذلك بمنطق يتضمن بالفعل فلسفة الميكانيكيين ..

اما جيزالا يانكو (٣٠) فأنه يستخدم المعلومات التحليلية التى تتوافر من تشخيص الأمراض العقلية ليبين أن كل فرد لديه صورة عن جسمه تزوده بشكل معين يعترف بأنه شكله الشخصى ، ولهذا الشكل حدود مكانية

29-Descartes, Traite de L'Homme, Garnier Paris, 1963 (Or in : Discours de la Methode) '

« كل جسم آلة ، والآلات التى صنعها الفنان الأعظم هى احسنها تركيبا ولكنها لا تخرج عن كونها الات فاذا اشرنا الى الجسم فقط فلا يوجد اى اختلافات جوهرية بين الآلات التى صنعها الانسان والجسم الذى صنعه الإله . والخلاف الوحيد هو فى درجة التقدم والتعقيد » ص ١٠٢ .

30-GisalaPankow, L'Hemme et sa Psychose, Aubin, Paris , 1969 & Structure Familiale et Psychose, Aubrier, Paris, 1977 .

ويتكون من الوحدة الحيوية لأجزائه المختلفة (وهى عكس الصورة المجزاة التى تتكون عند المصاب بمرض عقلى) . والى جانب ذلك فأن المضمون يسمح للانسان أن يسكن فى جسمه باعتبار أنه وحدة متماسكة . فهو عالم مالوف (ليس كالخواء الذى يترتب على الشعور بالعداء أو غيره) . ولقد بينا فى مكان اخر أن الخبرة العلاجية تكشف لنا عن حقيقة انثروبولوجية اساسية ، بيد أنه يبدو أن وراء الشكل والمضمون بعد ثالث لصورة الجسم هو المعرفة ، ونقصد بالمعرفة هنا ما يتكون بادىء ذى بدء من مظاهر الجماعية التى يتحدد بمقتضاها الجسم ويعرف ويصبح له وضعه الخاص فى إطار الرمزيات العامة للمجتمع ، فعلى الانسان ان يعطى المعنى لمادة لحمه ويتفهم التكوين الداخلى لجسمه ، ويعزو أمراضه والامه الى نسق معين من التفسيرات ، ويحدد مكانه فى الطبيعة إلى غير ذلك . وتؤدى هذه المجموعة المركبة من الظواهر إلى تخفيف درجة الغموض الذى يتركز ويسهم فى إدخال الآنسان وسط الجماعية ، والذى يسمح أيضا بمواجهة فعالة مؤثرة ازاء الدهشة ، بأن يهيىء للإنسان الوسائل التى يفهم بها نفسه

فما هى إذن الآشكال الحالية لهذه المعرفة فى المجتمعات الغربية ؟ لقد راينا ان العقلانية البرجونية التى وجدت فى القرن السابع عشر قد جددت معايير المعرفة . فلم يعد الصدق مبنيا على الخلفية الثقافية الموروثة عن الاسلاف فحسب ، بل أن المعرفة أو المعلومة التى أجمع عليها الناس والتى تكون مستندة الى التقاليد بحيث تشارك فيها الجماعة كلدا قد تغيرت واستبدلت بمعلومة المتخصصين . فهم وحدهم القادرون على تحديد معيار الحق بدءا من مجموعة القواعد غير الشخصية المستقلة عن التاريخ والثقافة التى يفترض صلاحيتها وصحتها . وعلى ذلك يظهر الفصل بين معرفة العامة عن الجسم وبين الثقافة العلمية للأطباء ، فالمسافة بينهما تتسع باستمرار مع الزمن (٣١) ، والمداخل العلمية إلى الجسم قد جردته من كل قيمة محورية .وباستبعاده عن نطاق القيم والرموز أصبح بمظاهره التشريحية الفسيولوجية أشبه ما يكون بتجميع لأجزاء الة او لعملية تقنية بحتة ، او اصبح كما رأينا الة أخرى . وليس صحيحا انه من خلال استخدام الالفاظ نتحدث أحيانا عن « اصلاح » الجسم المريض أو عن

٣١ ــ الحساسية الشديدة من جانب الطب الرسمى ازاء معارف العامة عن الجسم وعن العلاج وغيرها قد ادت الى توسيع الهوة بين نظرة كل منهما الى العالم ، وأصبح جوهر الحوار هو الصراع بين طرفين انكشف الجسم أمامهما .

« اعادة تركيب » أفكار الشخص المصاب بالهذيان الى مكانها ، أوأن المريض فى المستشفى يعالج منه العضو المتأثر بالمرض فقط ويصنف على ذلك (الكليتان فى رقم ٢١ ، والرئتان فى رقم ٣٤ ... الخ) . ذلك أن الطب الحديث منذ عصر النهضة قد أصبح يوجه الأنتباه الى المرض (بالمعالجة المستقلة للعضو المتأثر على نمط ما يحدث حينما تتوقف الان عن العمل) ويركز على المرض دون الانتباه إلى الشخص المريض ذاته ولم يحدث ان اتسع نطاق الحوار الا خلال السنوات القليلة التى اعقبت أزمة الثقة فى الطب . ومن ناحية أخرى فان بعض قطاعات التقنية الحيوية قد أخذت بهذه النظرة المادية الصرفة للجسم الى الحد الذى يجعل الجسم نفسه يتخلى عن وظائفه باستخدام البدائل الصناعية التى أخذت تتعقد يوما بعد يوم . وقد يدهشنا أحيانا أن العالم الغربى لن يدخل فى عصر انتهاء الجسم حتى لو تخلى الجسم تماما ليخلى مكانه لالة سبرانيقية عاقلة (٣٢) . إن الطبيعة الفردية للكثير من قطاعات المجتمع الغربى تترك للافراد بعض الحرية فى الاختيار عن طريق القبول الشكلى أو الرسمى لعدد من القواعد . ولا يمكن أن يكون ذلك على غير الطريقة التى يصور بها الناس أجسامهم لأنفسهم . فغالبا ما يؤدى الحديث عن الجسم فى المجتمع الغربى الى استثارة الرغبة فى المعرفة التشريحية الفسيولوجية فى الطب ، ويفترض كذلك وجود توافق حول هذه المعلومات وحول الممارسات المرتبطة بها مع التغاضى عما يذكر جورج بلانديه George Balandier من أن المجتمعات ليست بحال من الأحوال كما تبدو فى ظاهرها أو كما تزعم أن تكون بل أن التعبير عنها يأتى على مستويين : اولهما سطحى ظاهرى يمثل البناء الشكلى للمجتمع ، والثانى اعمق يكشف لنا العلاقات الحقيقية الأساسية والممارسات التى تكشف عد ديناميكية النظام الأجتماعى (٣٣) . وفى الحقيقة نادرا ما نجد أفرادا يعرفون اماكن ومواضع أجهزة الجسم أو يفهمون المبادىء الفسيولوجية لبناء وظائف الاعضاء . ولعلنا نرى بسهولة ـ بالنظر الى ما حولنا ـ أن المعلومات التشريحية الفسيولوجية لدى معظم الناس لا تعدو أن تكون اولية للغاية . وينظر اليها نظرة سطحية كما أن الكثير من النظريات المتعددة عن الجسم تعرض على الناس بنفس الاسلوب السطحى .

يمكننا الرجوع فى هذه المسألة الى كتاب سبقت الاشارة اليه هو Corps et Societe
وسوف نعود الى نفس الموضوع بشىء من العمق فى دراسات أخرى

33- George Balandier, Sens et Puissance, PUF., Collection « Quadrige », Paris 1981, P. 7.

ومع نظرة الغرب للجسم على أنه مجرد من القيم وباعتباره ظاهرة الية تفتحت مجالات جديدة تسللت إليها الكثير من عناصر المعرفة ، وخصصت هذه المجالات لكى تضيف إلى الموضوع ما يشبه الترميز باضافة الروح التى هى بمثابة رمز جديد ، وأدى ظهور مجتمع الاستهلاك ونظام البدائل الصناعية (٣٤) الذى صحبه ذلك النظام الى ابراز تلك الحركة باعطاء الفردية أساسا أفضل لاقامتها ، فان العالم العقلانى غير قابل للسكنى حيث لا توجد له أبعاد رمزية ، وأصبح العالم الذى تحرر من السحر يتطلع الى روحانيات جديدة ، ويلتمس إعادة بناء الوحدة الرمزية (Sumbolon اى التى توحد) بين الأنسان والكون وبين الأنسان والأنسان وبين الانسان ونفسه ، فعملية إعادة الترميز غالبا ما بدت عملية صناعية الا انها كانت اداة استثمرها علم النفس استثماراً كبيراً ، واعتمدت على انتشار تمثيل عناصر الجسم المنزوعة من أرضها الأصلية ومن الفلسفة ومن اساليب الحياة التى تعطيها معناها ، وأصبحت مبسطة كالرسم التخطيطى مع تحولها الى عملية تقنية وإلى صيغ أو معادلات . ومن خلال ذلك الانكار للجسم تحقق للخيال الاقتصاص لنفسه ، ولقد سبق ان راينا ان معارف جاليليو قد ربطت مصيرها برفض الاثنين معا فى نفس مجال الانكار . وبنفس الحركة أصبحت متحررة ، وأخذ الأنسان الغربى يعكس شتات معلوماته الشاذة المضطربة على جسمه الذى أصبح يظهره بالمظهر الهزلى .

هذا ولم تفقد المعارف التقليدية الريفية مكانتها الثقافية والأجتماعية فحتى اليوم تواصل تلك المعارف مسيرتها السرية وهى تكتسب الشرعية من الكلمة المنطوقة ، ومع أنها ظلت لمدى قرون وقفا على الطبقات الريفية فان تاثيرها لم يتوقف عن النمو . وبسبب أزمة الثقة التى كان لها تاثيرها على الطب فان الكثير من المعالجين التقليديين قد وجدوا لأنفسهم عملاء من سكان المدن ، وفى هذا رجوع أو ردة الى الممارسات الطبية التى كانت الى عهد قريب تعتبر غير عقلانية وغير مشروعة وتوصف بأنها من قبيل الشعوذة (٣٥) ، وهو امر يكشف لنا بوضوح ظاهرة المقاومة التى سماها جورج بالانديه « اللجوء الى مضادات التحديث » (٣٦) ، فالأنسان

---

(٣٤) انظر الدراسات الاساسية التى قام بها Jean Bandrillard

(٣٥) المظهر جديد للنزاع القديم الذى امتد لقرون عديدة بين المعارف الشعبية والثقافة العلمية هو اتهام كل منهما للاخر بعدم الشرعية ..

36 – George Balandier, Sens et Puissance, Op Cit. P. 109 .

الحضرى الذى يعود الى الريف ليبحث عن شفاء لأمراضه التى عجز الطب غالبا عن شفائها يجد بالاضافة إلى ذلك صورة جديدة لجسمه الذى يصبح موضع اهتمام لا يعطيه له التشريح والفسيولوجيا . واذا ما تجاوز الامر مسالة الشفاء المباشر فانه يجد أن هناك بعدا رمزيا قد أعطى لجسمه، وبالتالى لوجوده كانسان.وتلك قيمة كان يفتقدها . فهو بذلك يثرى حياته ببعض الرمزيات . ذلك أن الأفكار التى تتضمنها المعارف الشعبية عن الجسم متعددة للغاية ولكنها غالبا ما تكون غير واضحة المعالم .فهى تستند الى المهارات التى ترسم بالسلبية صورة معينة للجسم ، ولا تؤدى تلك الاراء الى عزل الجسم عن الكون ، فإن المادة الخام التى تكوّن الانسان هى التى تكوّن العالم ، ونفس الشىء بالنسبة للمغناطيسية والكشف الإشعاعى الكهربى الذى يؤدى الى دفع دورة الطاقة وتوزيعها المتوازن على كل ا جزاء الجسم ، كذلك الحال أيضا بالنسبة للتذكرة الطبية التى على أساسها تؤدى العناصر المعدنية والنباتية وظيفتها العلاجية نتيجة لتشابه العناصر التى تربطها بما يتم علاجه (مثل الأكسيد الأحمر الذى يوقف النزيف الدموى) ، وكذلك العلاج التنجيمى الذى يضع العضو المريض تحت تأثير النجوم عن طريق شبكة معقدة من الاتصالات التى تجعل من الجسم صدى منبثقا عن الكون . وأحيانا تكون الاحجار والينابيع والمجارى المائية والاشجار مزودة ببعض الخواص التى تساعد على شفاء هذا المرض أو ذاك . ويعتبر السحر من الممارسات الطبية التقليدية التى تخرج بعض الامراض من الجسم ، حيث تعتمد الممارسات السحرية على الاعتقاد فى أن بعض الجزئيات الصغيرة التى تخرج من الجسم (مثل قطع الأظافر وخصلات الشعر والبراز وغيرها) تعتبر ممثلة للجسم كله ، فبالحصول على هذه الاثار يستطيع قارىء الحظ أن يقوم بدفع القوى وتحويل اتجاهات الحياة، فهو يمارس سيطرة على الجسم كله بعد أن يسيطر بالكلمة على جزء من مادة الجسم . وعن طريق النداءات التى يهمس بها والعلامات التى يرسمها على جسم المريض يقوم كاشف السر بعملية بلورة القوى المؤثرة التى تشفى المرض . وبنفس الطريقة يقوم من يتولون عمليات الربط والمس وغيرهم ممن لديهم قدرات على قطع النار والكى (٣٧) بعملهم . ففى هذه الممارسات المختلفة نرى أن هناك رابطة رمزية قوية بين الانسان والطبيعة أو نوعا من عدم تمييز الجسم عن مكونات

٣٧ الوصف الكامل للمعارف التقليدية عن الجسم نجده مذكورا بالتفصيل فى :

Francios Loux, Le Corps dans La Societé Traditionell, Berger-devrault, Paris, 1979 & Sous la direction de Francais doux, « Penseurs de Sesrets et de delours », Autrement n 15, 1978.

الكون التى رأينا أنها هى الموحية بالأبعاد الأجتماعية التى يكون فيها للروابط الجماعية مركز الأولوية ويكون فيها الأنسان غير منفصل تماما عن مركب العلاقات القائمة على الأقل على المستوى المتأصل فى البيئة التقليدية ، ولا يعنى هذا أن الممارسات لا تفعل فعلها الجذاب بالنسبة للمجموعات الأجتماعية المستقلة . هذا ، وتؤدى الثقافة التقنية الى تحرير التقاليد من جذورها الثقافية الاجتماعية وتعمقها وتفريغها من كل الميتافيزيقيات ثم تعرضها فى سوق الفوائد الرمزية كمجموعة من الصيغ .

وفى إطار منطق عصر البدائل الصناعية زاد عرض أجهزة القياس الاشعاعية الكهربية والمكبرات والمناظير وغيرها فى المدن مما فتح صفحة جديدة فى تاريخ مهنة الطب الحر لدرجة أنها أصبحت تجد باستمرار مزيدا من العملاء من بين من خذلهم الطب . وأحسن تمثيل لذلك هو تسمية بودربلار لها باسم التدنى شبه المنطقى .

ولقد أثرت الحركة نفسها على عوالم الأسرار العظيمة فى الشرق ، فالعلاج بالأبر واليوجا والشامانية والزن والتدليك بمختلف تقاليده قد اصبحت جميعها قاصرة على أفكار بسيطة وعينات من الصيغ وبعض الإيماءات الأولية . ولأنها أصيبت بشىء من العقم فقد تدنت إلى مجرد تقنيات جسدية ، وأصبحت غير ذات وزن ، وأصبحت عرضة لإساءة الاستعمال ، حيث أن التخصصات الجديدة أصبحت تتجه بالجسم نحو اهداف تتولد كل يوم ، وكسد سوقها ولكنها ظلت تجتذب من العملاء من لا يسامون أبدا من التجارب الجديدة ، وامتزجت اليوجا بالتدليك الصينى ، والزن بالتنويم المغناطيسى ، وقدم الشامانيون الأمريكيون إمكانياتهم للباريسيين ، وأصبح التحليل النفسى مطعما بالتأملات ، وأختلط علم الجنس بأشياء أخرى ، وهكذا زالت الحدود واختلطت الأشياء ببعضها ،

واصبح الشىء الرئيسى هو أن يقوم من يتولون هذه الأمور بصياغة علم جديد باسم جديد ليساير السوق الرائجة للجسم ، أو أى نظرية أو روحانيات جديدة يمكن أن تقف فى وجه المنافسة . وأدى مرور بعض الفلسفات عبر كاليفورنيا إلى نشوء نوع من التضخم فى عدد النظريات التى تتخذ من الجسم موضوعا مركزيا لأهتماماتها . وعبر بعضها المحيط الاطلسى مثل نظرية الطاقة الحيوية ، والجشطالت ونظرية الأحياء والصرخة الأزلية الى غير ذلك . وأصبحت كلها تجيب بسذاجة وببساطة شديدة على سبب ظهور النرجسية التى أنتشرت بين أفراد الطبقة المتوسطة والطبقات المتحررة .

اما الانسان فى مدن الغرب الكبرى فقد أخذ يبتكر المعارف عن جسمه من مزيج من أنماط شاذة تتشابه مع بعضها ليعيش بها حياته اليومية دون اى اكتراث بصلاحية تلك المعارف . فقليلا ما يكوِن لدى الأنسان الحالى صورة دقيقة عن جسمه بل يحوله الى نسيج أو تركيب مجزأ يتضمن كل انواع التقسيمات . ولم تخل أى نظرية عن الجسم من العيوب . واصبح للفرد أن يختار ما يشاء من بين كمَ المعلومات الممكنة المتراكمة مترددا بينها دون أن يعثر على المعلومة التى تناسبه ، فحريته كفرد تتكون من كل الشكوك التى تساوره فى البحث الذى لا ينتهى عن « الجسم المفقود » الذى هو فى حقيقته جسم المجتمع المفقود .

دافيد بيرتون
الجامعة الكاثوليكية
فى أنجيرز الغربية

أحابيل الأختلاف

بولان ج . هونتوندجى

«لا ... ليس صحيحا أن نتاج الإنسان استنفد وانتهى ،

ولم يعد امامنا فى الدنيا ما نصنعه .

وأننا نتعلق بالعالم كالطفيليات .

وأننا نكتفى باقتفاء خطاه .

ذلك أن مهمة آلانسان بدأ توا .

ولا يزال عليه قهر أى عائق يقعده

أو يقضى على ما فيه من حماسة

فما من جنس بعينه يحتكر بمفرده الجمال والقوة والذكاء .

هناك فى دنيا الغلبة والفوز مكان

ولقد بتنا نعلم الان أن الشمس حول الارض تدور

وتلقى ضوءها على الركن الذى اخترناه

فأى نجم يسقط على الارض من السماء تحت قيادتنا بلا حدود وضعناه » (١) .

المترجم : موسى بدوى

بهذه الكلمات التى تنبض بالحياة والتى دبجها يراع شاعر المارتينيك ايميه سيزير AIMÉ CES AIRE ليجعل منها تعبيرا عن الأمن المستعاد ، وبرهانا على ثقة بالنفس كانت مغتصبة ثم استرجعت أخر المطاف ، أود ان ابدأ هذا المقال ★

فلقد كانت افريقية حاضرة فى اللقاء الفلسفى العالمى الكبير الأخير ، الذى انعقد فى مونتريال منذ عامين . وسوف أحاول هنا توضيح المعنى الذى انطوى عليه هذه الحضور ، وايراد الأسباب التى حملتنا على الاشادة به ، تجنبا لاى تفسير سطحى خاطىء قد يحمل فى طياته الكثير من المحاذير .



اننا قوم لا نركض خلف طلب إقرار دولى بنا ، فلقد تعلمنا خلال بضعة القرون الماضية أن من أخطر الأمور على الإنسان أن يتوقع من أى إنسان اخر أن يمنحه صكا بأنه إنسان . ونحن أيضا لا نسعى لخوض مباراة تنافس مع أوربا على أرضها ، ولا كذلك مع أمتدادها التاريخى الذى يتمثل فى أمريكا الحديثة ، لأننا رغم ما فينا من رومانسية حقيقية كانت او مدعاة ، ورغم ما بنا من حماسة قد تبدت خلال حقبة طويلة من تاريخنا القريب ونحن بسبيل استخلاص ثقافاتنا التى لقيت النكران ظلما وبهتانا ، وبسبيل الدفاع عنها ونشرها على الملأ ، فإننا على درجة لا باس بها من الوعى تجعلنا ندرك أن أوربا العتيدة لا تكاد تجارى فى مجال معين من التخصص العلمى والتكنولوجى اليوم ، بالمعنى الواسع الذى اشرنا اليه ، والى أن ينشأ ترتيب جديد . ونحن ندرك خاصة أن افريقية المعاصرة قد لا تستطيع أن تقدم سوى القليل فى المجال الخاص بالفلسفة التى هى منهج نظرى مترابط مع غيره من مناهج كالفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والأحياء وما اتفق على تسميته بالعلوم الاجتماعية والإنسانية ، نقول أنها لا تستطيع أن نقدم لمن يريد أن ينشىء مسابقة عالمية لأعمال الكتاب البارزين سوى القليل ، بل لا شىء على الإطلاق .

لقد سمعت فى بعض الأحيان من يسألنى فى لهجة أقرب إلى السخرية منها الى الاستفسار بقوله : « كم عدد الفلاسفة فى إفريقية ؟ » ، فكانت اجابتى التى لا تتغير هى : « لا أحد » ، وكنت بذلك أتساوى فى الموقف مع اولئك الذين يوجهون السؤال . إننى أعتقد أنه يتعين المضى قدما والى النهاية فى هذا الرد ، والتصميم على رفض مثل هذا النوع من الأسئلة التى قد ترمى الى عقد مقارنة بين أوربا العتيدة وإفريقية ، من وجهة نظر

كل منهما فى قطاع معين من الثقافة . إنه ضرب من الأسئلة التى تؤدى فى الاغلب الأعم الى جعلنا نحتبس داخل عملية مقارنة عقيمة بين مشمول ثقافتين ، استنادا الى معايير خاصة بإحداهما . لا .. إننا لا ينبغى أن نقارن أنفسنا بأوربا ، بل يجب أن لا نحاول قياس أنفسنا بها فى ميدان لعلها هى نفسها التى أقامته . لقد كان فرانتز فانون FRANTZ FANON يقول فى هذا الصدد عن علم : « كلا .. اننا لا نريد اللحاق بأحد ، وإنما نريد أن نسير طول الوقت ، ليلا ونهارا ، فى رفقة الإنسان، وكل إنسان »(٢).

وبعد ، فإن الواقع اليوم ، حتى مع أسوأ الافتراضات والاقرار بأننا فى إفريقية لا نستطيع الأدعاء بأن لدينا أى صاحب اسم كبير ولا أى عمل جليل وحاسم فى مجال الفلسفة ــ وهو افتراض ليس صحيحا كما سنرى ــ هو أن المنهج الخاص الذى يطلق عليه اسم الفلسفة يدرس الآن فى المدارس والجامعات الإفريقية ، إلى جانب غيره من المناهج الأخرى . ويجرى داخل مؤسساتنا التعليمية وخارجها نقاش، وتتطور أبحاث تنطلق من هذا المنهج بعينه ، يبرهن على ذلك العديد من المقالات والكتب والنشرات المختلفة . فهاهنا فى إفريقية نشاط فلسفى حقيقى يتنامى على هذه الوتيرة ويتطور ، تشرف عليه وتقوده مجموعة من المدرسين والباحثين والطلبة وغيرهم من المثقفين المجهولين نسبيا ، ولو أن خصوبتهم النظرية قد لا تقاس بمقياس الشهرة والنجاح العالميين .

وهكذا إذا جاز القول بأن لا وجود لأى فيلسوف فى إفريقية لا يكون ذلك إلا من قبيل المزاح ، القليل منه للتدليل على عدم وجود « أى فيلسوف كبير » فى بلادنا بالفعل ، ترديدا لقول متواتر لم يستطع أحد بقدر علمى أن يحدد معناه . لكن الجزء الجوهرى منه غير ذلك تماما . إن الجوهرى هو هذا النقاش النابض بالحياة ، وهذا البحث النظرى الذى يقوم به المئات من الفلاسفة الصغار ، وهو الأدب الفلسفى الذى انبثق عن ذلك ويزداد كل يوم ثراء بما يدخل عليه من جديد الإضافات . أن الجوهرى هو موضع هذا النقاش من حياتنا الثقافية فى إجمالها ، فى هذه القارة التى يجابهها اليوم العديد والمتباين من المشكلات

ونحن نجد الان أن المسألة التى كانت هى الموضوع الذى دار حوله مؤتمر مونتريال ، مسألة العلاقة بين الفلسفة والثقافة ، قد أخذت منذ بضع سنوات تفرض نفسها ــ وكأن ذلك كان مصادفة ــ على هذا النقاش ،

وبصفة خاصة الرغبة فى معرفة هل أى ثقافة هى ناقلة لإحدى الفلسفات ، وهل الفلسفة بهذا المعنى ينبغى أن تعد مذهبا لمعتقدات متعايشة مع هذا التراث الجماعى الذى يسمى بالثقافة ، أم أنها على العكس من ذلك يتعين النظر اليها على انها شكل من أشكال الابتعاد والأنفصال عن تراث الجماعة الروحى .

وها هو على وجه الدقة الآمر الذى حدد معنى حضورنا هذا المؤتمر . فلقد ذهبنا اليه يملانا الفضول لرؤية كيف أن هذه المسائل التى طرحت علينا فى دائرة وجودنا الخاصة كانت قد طرحت فى ثقافات أخرى ، وكيف كانت المواقف التى استخلصت خلال المناقشات التى أثارتها فى اماكن اخرى ، وكيف نستطيع عندما يحين الوقت المناسب أن نخرج من ذلك بالدروس المستفادة . لقد ذهبنا إلى المؤتمر لكى نتعلم أولا ، ومن أجل هذا الهدف خاصة ذهبنا إليه ونحن أثرياء بتجربتنا وعلى استعداد لاقتسامها مع غيرنا ، وأثرياء فى الوقت نفسه بما حققنا من نجاح وما صادفنا من فشل ، بما لدينا من معرفة وما بنا من جهل ، وبما عندنا من ثروات متراكمة ، وما نعانى من فاقة .. لكى نرد بأكبر قدر ممكن من الموضوعية وكل ما يستطاع من البساطة ، وأيضا بأصدق ما يكون الصدق ، على ذلك السؤال الذى يلح بقوة على أذهان عدد معين من أصحاب النفوس التى يعمرها الفضول ، السؤال القائل : ما الذى يحدث فى مجال الفلسفة فى إفريقية ؟ وعلى وجه التحديد ما هى العلاقة فى هذه القارة بين الفلسفة والثقافة ؟



ان تكون هناك فلسفة افريقية .. هذه هى النظرية المتنافرة التى برزت الى حيز الوجود ، منذ حوالى أربعين عاما ، فى الساحة النظرية عندنا ، ولاتزال تشغل حتى اليوم الجانب الأكبر من هذه الساحة . ولم يكن من قبيل المصادفات أن هذه النظرية قد أنبعثت إثر صدور كتاب صغير لمبشر بلجيكى ، كان حتى ذلك الوقت مجهولا فى الأوساط الفلسفية ولا يكاد يعرفه علماء السلالات البشرية ، الذين لم يفطنوا إليه الا بعد عدد من المقالات كتبها كواحد من الهواة . فلما صدر له عام ١٩٤٥ فى اليزابث فيل (التى أصبحت الان لومومباشى) بزائير كتاب عنوانه «فلسفة البانتو Philisiphie Bantoue لمؤلفه «بلاسيد تمبلز Placide Tempels »

(٣) ، وهو قس فلمندى من الفرنشسكان يقيم فى المستعمرة منذ اثنى عشر عاما ، ولم يكن قد نشر له من قبل سوى أربع مقالات قصيرة فى موضوع السلالات البشرية وتطورها وأعراقها وعاداتها ومعتقداتها ، تناول فيها اسماء الأعداد وحركات العد والظواهر الكونية عند جماعتين من قبائل البانتو كان هو بنفسه قد بدأ يتعرف عليهما (٤) ، وبعد ذلك خمس مقالات جدلية نشرتها له احدى الصحف المحلية هى « نهضة الكونغو » ، وكان من شأنها أنه أصبح فى نظر الإدارة الأستعمارية والطبقة المحافظة والمتزمتة فى الجالية البلجيكية المقيمة فى البلاد مخربا خطيرا . والواقع أن هذه المقالات ، بصرف النظر عن الاتهامات المواجهة الى ما كان الجميع يتعبرونه شرعية الوجود الاستعمارى ، كانت تحث على ضرورة تطبيق قدر أكبر من العدالة الاجتماعية داخل النظام ، وتطالب بتخفيف الأساليب الاستعمارية وصبغها بصبغة إنسانية (٥) . أما فى مجال الفلسفة فإن تمبلز هذا لم يكن حينئذ قد نشر له شىء ، فيما عدا انه قام فى عامى ١٩٤٤ و١٩٤٥ على التوالى بتسليم أصول الفصول الاولى من كتاب « فلسفة البانتو » مكتوبة باللغة الفلمندية الى مجلتين محليتين هما « اكواتوريا » و « باند » اللتان تصدران فى كوكيلها تفيل (امباندا الان) وفى ليوبولدفيل (كنشاسا الآن) (٦) .

لم يكن ذلك كما قلت من المصادفات ، لأن من يحترف الفلسفة ما كان بكل تأكيد ليستخدم لفظ « فلسفة » إلا بمزيد من الحرص والحذر . أما تمبلز فقد قصد أن يقول ببساطة إن هناك فكرا إفريقيا خصبا متعدد الجوانب ، يختلف بغير شك عن الفكر الغربى ، ولكنه لا يقل عنه من حيث الترابط المنطقى . وقد سماه فلسفة لا لشىء الا لكى يبرز هذا الترابط ، وكذلك ما خيل اليه أنه موقف تأسيسى لهذا النمط من الفكر بالنسبة لحياة البانتو الثقافية بأسرها .

ويمكن كذلك التسليم بأن المبشر البلجيكى لم يزعم قط ، وهو ما يقره أغلب تلامذته بدون مواربة ، أنه كان هناك وجود سابق لفلسفة للبانتو بالمعنى العام . أما عن عنوان كتابه كما وضعه فى الأصل باللغة الفلمندية BANTOE FILOSOFIE فيمكن فهمه بسهولة على أنه : «تأمل فلسفى حول قبائل البانتو » نظرا إلى أن الفلسفة لم تكن قد ظهرت بعد فى ذلك الحين كحقيقة يقينية فى الثقافة المدروسة ، وأنما بمثابة تصور يصاحب القراءة ، أو كنمط يختاره المدقق من التفسير الحر المنطلق .

والحقيقة أن تمبلز لم يكن على مثل هذا الوضوح قط . فنمط التفسير المختار لم يكن بد من أن يكون له ما يبرره ، وذلك ما كان يمكن عمله ـ

فى تصوره ـ إلا عن طريق افتراض وجود فلسفة فى فكر البانتو نفسه ، بان يرسم داخل هذه الثقافة صورا ، حقيقية أو متخيلة ، تستطيع على اقل تقدير أن تصنع أسسا صحيحة لخياراتها المنهجية الخاصة ، وتخليصها من كل مظهر لا نفع فيه . ومن هنا كان اللبس والغموض فى المعنى ، الذى كان واضحا فى النص الفلمندى ، ثم فى النص الهولندى . وتميل الترجمة الفرنسية لكتاب BANTOE FILOSOFIE الى استيعاب هذا اللبس، وذلك ابتداء من عنوانه ، مع عدم محافظتها إلا على زعم المؤلف بالتزام الموضوعية ، ومع تفسيرها فى ضوء هذا الاتجاه لعبارات فى الكتاب ، كانت فى النص الاصلى تحمل معانى مختلفة .

الا ان الصدفة شاءت أن تصبح هذه الترجمة الفرنسية معروفة أكثر من معرفة النص الهولندى ، الذى لم ينشر كاملا إلا فى العام التالى (٧) . ومنذ ذلك الحين بقى التفسير الخاطىء وتأيد وثبت ، مما يؤكد أن تمبلز ، الذى كان فى البداية مترددا فى قبول هذا التغيير ، لم يلبث أن بدا فى غاية السعادة . اذ عمد من ترجم كتابه الى أن يختار بدلا منه فقرة وأدخل تحويرا ، ما كان هو نفسه ليجرؤ على الاتيان بهما . وهكذا فإن الفلسفة السلالية الافريقية ليست من مخلفات تمبلز بمفرده ، وانما هى أيضا مما ابتدعه الذى ترجم كتاب « فلسفة البانتو » من لغته الأصلية الى اللغة الفرنسية . وهو محام يدعى أنطوان روبنز كان أقل إلماما حتى من تمبلز بالفلسفة . الامر الذى جعله يتعثر إزاء صعوبة مصطلحاتها .



ومنذ ذلك الحين رجح لدى علماء اللغات والثقافات الإفريقية الميل الى تناول اساليب الفكر الإفريقى ، كما لو أنها كانت أساليب فلسفة . إلا انه سرعان ما نشا فى مقابل هذا الميل منذ صدور كتاب « فلسفة البانتو » رد فعل من فلاسفة يمكن القول بأنهم محترفون ، يدعو الى مزيد من الحرص والتشدد المنهجى فى استخدام كلمة « فلسفة » . وهكذا ظهرت مقالات عديدة كتبها فى البداية بعض من الأوروبيين ، ثم لحق بهم عدد متزايد من الكتاب الأفارقة ، فكانت فاتحة لما يبدو اليوم فى صورة نقد للفلسفة السلالية ، وهو نقد لمؤلفات ثقافية تخوض فى موضوع أصل الجنس البشرى ، وكرسها أصحابها لوصف « فلسفة » الشعوب التى يقال لها البدائية .

وحتى نتجنب أى لبس او سوء فهم ، وأكون واضحا تماما ، فأننى اعتقد انه لابد من الإشارة إلى أنى كتبت بنفسى مقالات ، كما فعل غيرى

من الزملاء الافارقة مثل كوازى ويردو من غانا ، ونجوه مويل ومارسيان توا وفابيان ايبوسى بولاجا من الكاميرون ، وغيرهم كثيرون ، وهى مقالات فى نفس الاتجاه النقدى ، أبين فيها مدى الدمار بالنسبة للإنسان الإفريقى اليوم ، الذى ينطوى عليه التخلى عن التفكير بحجة أن أجداده الأقدمين قد فكروا نيابة عنه ، وبالنسبة لأولئك الذين يزعمون أنهم فلاسفة ترتيبا على ذلك أذكرهم بضرورة التحدث بكلام مبين عن المشكلات الجديدة التى لم يكن اجدادهم يستطيعون التنبؤ بها ، والإتيان بفكر مسئول يتفوقون به على أولئك الأجداد ، ويتكامل فيه تراث شعوبنا التليد مع ذلك الذى اتفق على تسميته فى التقليد الثقافى العالمى بالفلسفة . لقد حرصت أشد الحرص وانا أعمل فى أدب الفلسفة السلالية الضخم ، وبصفة خاصة فى بحوث اصول الجنس البشرى وأعراقه ، على أن أبين الاثار الضارة لفرضية الاجماع والفكرة الوهمية القوية التى تميل إلى أن تنسب إلى المجتمعات التى يقال لها البدائية ، والتى تقول بوجود وحدة كاملة فى العقيدة ، وإجماع لا صدع فيه ، كما لو كان كل انسان في هذه المجتمعات على اتفاق دائم مع كل انسان. ولمجابهة فكرة الإجماع وما ينبثق عنها من نظريات مذهبية وسياسية ، ومعارضة القراءة الموجزة والمبسطة بصورة مبالغ فيها للثقافات غير الغربية ، فإننى قد لفت الأنظار إلى فضيلة النظرية التعددية والى نظرية التناقض النابض بالحياة ، باعتبارهما محركا حقيقيا لتاريخ شعوبنا الروحى ، وقيمة ينبغى اليوم الحفاظ عليها والارتقاء بها فى حياتنا الثقافية والسياسية ..

ولقد اعتقدت فى الوقت نفسه وفى الفمرة نفسها بأنه يتعين على نقض ما بدا لى أنه انصراف للفكر النظرى إلى الخارج ، وبوجه أعم لأدب العلوم فى إفريقية الحديثة ، وهو الأمر الذى يجعل الأعمال التى يقوم بها الباحثون لدينا تخصص من حيث أولويتها لجمهور غير إفريقى ، مما يترتب عليه أن يتحولوا الى أداة تتحكم فى توجيهها – إيجابا أو سلبا – رغبات هذا الجمهور ، حتى فى اختيار الموضوعات والمشكلات التى يتناولونها ، وذلك محاولة منهم فى إقناعه بأن إفريقية بدورها لديها فلسفة . وإزاء وجهة النظر هذه خيل إلىّ أن العمل العاجل الأول الذى يتعين أن نقوم به هو إطلاق العنان لنظرية المناقضة بين شعوبنا ، وبالتالى بين من لدينا من مثقفين وباحثين ، حتى يتهيأ بذلك مناخ حر للنقاش الجاد المتطلع ، متخلص من الحذلقة التى نلجأ إليها فى حوارنا الوهمى مع الغير .

وكما كان متوقعا لم يكن بد من أن يحدث النقد الموجه إلى الفلسفة السلالية بهذه الصورة المخلة من الايجاز نقدا مضادا عنيفا ، قام فى جانب منه على مجرد سوء الفهم ، وفى جانب آخر على بعض الصعاب الحقيقية فى صياغته الامر الذى يحمل على إعادة ضبط هذه الصياغة ، أو على الاقل ايضاح معانى بعض أستدلالاته كما وردت فى النقد الأساسى . ويضيق المكان هنا عن إيراد بيان ولو موجز عن مضمون هذا النقاش الجديد ، وكل ما نستطيع قوله إجمالا هو أن الاختيار لايزال معلقا بين احد البديلين التاليين : فإما أن الفلسفة الإفريقية برمتها بين ظهرانينا مطمورة فى ثقافاتنا التاريخية ، وهنا تصبح مهمتنا الوحيدة اليوم هى النبش عليها واخراجها من قبرها فنعيد تشكيلها وندافع عنها بكل ما لدينا من وسائل ... وإما أن نبادر على الفور فنحمل المسئولية الملقاة على عاتقنا ازاء تاريخ اليوم والغد ، وعندئذ يصبح من الاستحالة علينا النكوص عن الالتزام بالبحث عن أفكار جديدة تتلاءم وتتجاوب مع مشكلاتنا الهائلة التى لم يسبق لبعضها مثيل ، والتى فرضتها علينا بصورة مباشرة او غير مباشرة المأساة الحالية لمجتمعاتنا .

وفى هذا المضمون الجديد يمكن لحركة النقد المضاد لنقد الفلسفة السلالية ، اذا هى تخلصت من الألفاظ البلاغية التى تجمل بها كتاباتها ، ان تعمل بمثابة النذير الضرورى للعودة الى بديهية قديمة ، هى استحالة انتهاج اسلوب تجديدى مطلق فى مجال الفكر ، وحاجة أى مشروع إنسانى اذا هو اراد ان يتصف بالنزعة التجديدية الى تثبيت جذوره فى التربة التقليدية التى يقف عليها .

وفى هذا الصدد قال إيميه سيزير فى أول مؤتمر عالمى للكتاب والفنانين السود انعقد منذ سبعة وعشرين عاما : « إن أقصر الطرق نحو المستقبل هو ذلك الذى يمر بأعماق الماضى » . وربما كان ينبغى أن تضاف إلى هذا القول العبارة التالية : « ... بشرط أن لا يكون هذا التعمق مجرد عملية اجتراء ، ولا ترضية لأحد ، ولا تهربا من مواجهة الحاضر ... بل ان يوجهه ويقوده مشروع حالى ، ورؤية واضحة للحاضر والمستقبل » .

★

من عند هذه النقطة ، ومادمنا قد استوعبنا مخاطر الفلسفة السلالية التقليدية ، وتحققنا من هشاشة أسسها النظرية والمنهجية ، وذلك الذى قد اسميه احابيل الأختلاف ، ومادام مجالنا النظرى قد انطلق سعيا وراء اهداف علمية جديدة ، فقد أصبح اليوم فى استطاعتنا أخيرا أن نعيد

قراءة تمبلز ومعه كل أدب الفلسفة السلالية ، لكى نبحث فيه عن شىء اخر غير ما تصور الذين كتبوه أنه قادر على أن يقدمه لنا : أى ليس عن فلسفة ما مطمورة فى لا شعورنا الجماعى ، أو عن مذهب ما من المعتقدات يتعين علينا دائما وبأى ثمن أن نتمثل به ، وإنما نبحث عن عناصر معينة نحدد بها بصورة موضوعية الثوابت فى ثقافاتنا ، تمهيداً لإجراء تقويم نقدى وحر لهذا التراث القديم .

ان فى مقدورنا أن نقرأ برؤية جديدة وتقدير عظيم ما ألفه كاتبنا الكبير الكسيس كاجامية ALEXIS KAGAMÉ مثل كتاب « فلسفة البانتو وروآندا عن الكائن « la Philosophie bantu – rwandaise fe L'étre » (٩)
وكتاب « فلسفة البانتو المقارنة La Philosophie bantu compareé » .
وكما هو معروف فإن هذا المؤلف قد توفى يوم ٢ ديسمبر ١٩٨١ فى نيروبى ان كاجاميه هذا الذى صادق من جانبه على افتراض وجود نسبية لغوية مطلقة كما يقول ، مقتنعا بأن أى لغة تحمل فى ثناياها إحدى الفسفات ، ومذهبا فكريا واضح المعالم ... كان يسعى جاهدا ليستخلص من تحليل قواعد لغات قبائل البانتو العناصر التى تشكل الكيان الخاص بهذه اللغات . غير أنه من خلال التجاوزات التى أقدم عليها ، ووسط المأزق النظرية التى قادته اليها هذه النسبية التى لا سند لها ، سيكون مع ذلك قد شق طريقا للبحث المثمر ، لافتا الأنظار الى حقيقة لايمكن دحضها : هى ان الضوابط التى تفرضها اللغة التى يستخدمها هذا القس الرواندى ، على اى قول ، حتى أكثرها طموحا وتطلعا ، إنما كان يريد بها إقامة نظرية فلسفية ، أصبح من المستساغ عندنا اليوم أن ننظر إليها كضوابط ، أى كنهايات يتعين تجاوزها بعد أن نتمثلها بصورة دقيقة ومنهجية ..

وفى مقدورنا أن نعود لقراءة كوامى أنكروما KWAME NKRUMAH ونختار من بين مؤلفاته العديدة الكتاب الغريب الذى جعل عنوانه « مسألة ضمير CONS CIENCIS ME » (١١) ، وهو نكروما الذى كان يعتقد بدوره أن هناك « فلسفة إفريقية قديمة » ، ويسعى أن يقيم على هذا الأساس توليفة فلسفية ومذهبية ينعقد لها إجماع كل بنات وأبناء إفريقية الثورية ، عن طريق صنع تكامل من المنجزات الإسلامية والأوربية المسيحية . وهو كذلك نكروما الذى كان يجعل من الإجماع قيمة يتعين الارتقاء بها فى الحياة السياسية والعلمية لإفريقية المعاصرة ، وأيضا هو الذى من خلال أخطائه نفسها استحق الفضل بأنه طرح فى عبارات واضحة تلك المشكلة التى لم يعد من طرحها اليوم مفر ، ألا وهى مشكلة الوظيفة الاجتماعية للفلسفة ،

وبصورة اكثر عمومية الفكر النظرى وعلاقته المباشرة وغير المباشرة بالسياسة .

وفى استطاعتنا أن نقرأ برؤية جديدة مؤلفا مثل سنجور SENGHOR وان نمعن النظر بالتجاوز عن نظرياته التى تتطرف أحيانا وتقابل فى الكثير من الاحوال بالمعارضة . فى الإنجاز الضخم لرجل أمكنه منذ العقد الرابع ان يطرح بطريقته المشكلة التى ماتزال قائمة ، مشكلة شخصيتنا الثقافية . انه سنجور الذى بما كتبه عام ١٩٢٩ وفيه يقول : « إن الأنفعال العاطفى خاصية زنجية ، كما أن الحكمة خاصية إغريقية » (١٢) ، والذى بمحاولته تحديد ما بدا له من أنه الأختلاف الزنجى من خلال تبسيطات اخرى من النوع نفسه ، وجميعها كذلك مناقضة للحقيقة ، أنما قد أخطأ دون شك بان أراد أن يضع ذلك الذى لم يكن له من معنى إلا بكونه واقعا شعريا فى نظرية محددة ، ويحوله إلى اللغة النثرية الدارجة التى نستخدمها فى صراعاتنا . غير أنه استحق كذلك الفضل فى أنه استنطق الثوابت فى حضاراتنا القديمة ، ففتح بذلك مجالا مازال جديدا مثله ، ثم كان عليه بعد ذلك ان يسهم بدراساته المعروفة ، ومن خلال سلسلة طويلة فى عملية تصحيح مواقفه ، فى جو النقد الذاتى الذى لايزال الانتباه اليه قليلا ربما لانه ظل فى أغلب الأحوال ضمنيا ومضمرا .

وإلى جانب هؤلاء المؤلفين وآخرين غيرهم ممن استقبلناهم فى بادىء الامر بالكثير من التحفظ ، وبالتجاوز عن الأعمال التى أخذنا بها على العكس من ذلك وتعهدناها على الفور ، وكذلك بالتجاوز عما لدينا من تقارير أيجابية ، فإننا نستطيع اليوم أن نقرأ من جديد ثقافاتنا ، وأن ندرسها فى تؤدة وأناة وبطريقة منهجية منظمة ، لكى نكشف عما بها من متناقضات ثرية ، وبدائل كبرى ، واختيارات تاريخية هى التى جعلت منها ما تبدو عليه اليوم ، ولكى نضع أيدينا من ناحية أخرى على الأشياء المستمرة ، والثوابت المادية والروحية ، وكل ما هو غير وارد أو متصور فى تراثنا المشترك ، وما يمكن أن يكون لنا به مناخ نقدى متحرر .

وفى مقدورنا أن نعود فى الوقت نفسه وبغير ما عقد الى قراءة تاريخ الثقافات الاخرى ، وخاصة تاريخ فلسفة الغرب ، وأن نتعرف من جديد بكل دقة وبرغبة مجردة فى التوصل الى الحقيقة ، على ما تدين به هذه الحضارة تاريخيا إلى حضارة القارة الإفريقية ، وخاصة حضارة مصر الفرعونية ، وأن نقيس بميزان صحيح قيمة ما أسهم به هذا العظيم الافريقى أو ذاك من أمثال سان أوجوستان وترتوليان TERTULLIEN

وغيرهما ، وكذا قيمة الأسهام الأشمل من جانب الشعوب الافريقية وجميع شعوب العالم ، فما من شعب يعيش بمفرده ، وجميع الشعوب تتعاون بصورة مباشرة أو غير مباشرة لكى تكون لكل منها ملامحه الخاصة . ولنتعلم كيف نفكر فى النجاح والفشل ؛ فى المآسى التى مرت بها الثقافات الآخرى وما خاضته من صراعات ، كما نفكر في مآسينا وصراعاتنا ، ولنضع أيدينا من خلال تاريخ حضاراتنا وعظمتها وبؤسها الحالى ، ومن خلال معاناتنا الخاصة ، على مخاطرة الإنسانية الواحدة التى ما فتئت تبحث عن نفسها ، والتى عليها اليوم وإلى الأبد أن تتعلم كيف تتضامن وتتآزر من جديد .

بولان ج . هونتوندجى
جامعة بنين الوطنية

هـوامش :

● هذا النص منقول من خطاب ألقى فى الجلسة الختامية للمؤتمر السابع والعشرين للفلسفة المنعقد فى مونتريال عام ١٩٨٣ .

١ ـ ايميه سيزير ، صفحات عودة الى الوطن الأم ، طبعة جديدة ، دار الوجود طبعة باريس ١٩٦١ صفحة ٢٤١ .

(٢) فرلتز فالكون : المعذبون فى الأرض Les Dammés de la terre طبعة ماسبيرو ، باريس ١٩٦١ صفحة ٢٤١

٣ ـ ر . ب . بلاسيد تمبلز R. P. Placide Tempels O. F. M. « فلسفة البانتو » مترجم عن اللغة الهولندية بمعرفة أنطوان روبنز ، وكتب مقدمته ا . بوسوز E. POSSOZ ، طبعة لوفانيا ، اليزابث فيل ، ١٩٤٥ .

٤ ـ هى المقالات الاربع التى نشرت باللغة الهولندية فى مجلة « الكونجو وما وراء البحار KONGO – OVERZEE وصدرت في أنفرس في اعوام ١٩٢٥ ـ ١٩٣٦ ـ ١٩٢٨ ، وقد قام بترجمة هذه المقالات ا . ج . سميث فى كتاب « بلاسيد تمبلز ، المدافع عن فلسفة البانتو » ، وبضع مقالات اخرى . كلية اللاهوت الكاثوليكية فى كنشاسا ـ ١٩٨٢ مطبوع بالروينو ١٠٠ صفحة .

د ـ هذه المقالات هى : فلسفة الثورة (٣١ / ٨ / ٤٤) ـ العدالة الاجتماعية (١٥ / ٢ / ٤٥) ، الحكم الذاتى للاهالى المحليين (١٧ / ٨ / ٤٥) ـ من أجل حماية زواج الاهالى القانونية (٣ / ١١ / ٤٥) ـ وقد نقل هذه المقالات بأكملها أو أجزاء منها أنطوان روبنز فى كتاب « ديون الحرب » اليزابث فيل ١٩٤٥ .

٦ ـ انظر التفاصيل فى كتاب ا . ج . سميث « الأب بلاسيدتمبلز وكتابه » وقد نشر فى « المجلة الافريقية لعلوم اللاهوت » ـ ١٩٧٧ العدد الأول ص ٧٧ ـ ١٢٨ .

٧ ـ فلسفة البانتو ـ مكتبة الكونجو ـ ما وراء البحار ـ أنفرس ـ ١٩٤٦ .

٨ ـ عن جميع هذه النقاط انظر « بولان هونتوندجى ـ عن الفلسفة الإفريقية » ماسبيرو ـ باريس ـ ١٩٧٧ ـ ولنفس المؤلف : « ما الذى تستطيعه الفلسفة ؟ » فى مجلة « الوجود الافريقى » العدد ١١٩ ـ ١٩٨١ ص ٤٧ ـ ٧١ ـ ومقال « النزعة الغربية والصفوة » والرد على نقدين فى مجلة « بحث وتعليم وثقافة » العدد ٥٦ يناير ـ مارس ١٩٨٢ ص ٥٨ ـ ٦٧ . اللغات الافريقية والفلسفة : نظرية النسبية فى مجلة « الدراسات الفلسفية » العدد الرابع ١٩٨٢ وعدة مقالات فى مجلة « ديوجين » والوجود الأفريقى والعمل والمجتمع والإعلام فى اليونسكو الخ

٩ ـ الكسيس كاجامية : فلسفة البانتو الرواندية للكائن . الأكاديمية الملكية للعلوم الاستعمارية ـ بروكسل ١٩٥٦ .

١٠ ـ فلسفة البانتو المقارنة ـ طبعة الوجود الإفريقى ـ باريس ١٩٧٦ .

١١ ـ كوامى نكروما : مسالة ضمير ـ هانيمان ـ لندن ـ ١٩٦٤ .

١٢ ـ ليوبولدس . سنجور : ما ينجزه الرجل الأسود (١٩٣٩) . وأعيد طبعه فى كتاب الحرية ١ : الزنجية والأنسانية ـ باريس ١٩٦٤ .

المرأة الصينية الموثقة القدمين
مفهوم لا ماركسى للاستغلال

كنيث ج . بلتر
Kenneht G. Butler

غايتى ان اعرض هنا رايا لا ماركسيا عن الاستغلال ، فإن قدمت فى غضون تحليلى هذا بضع نقاط مشابهة للماركسية فإنى ارجو ان يعتبر هذا مستقلا عن اى مصادرة تتعلق بهذه النظرة عن العالم .

وقد لجات ، ايضاحا لنظريتى وتعزيزا لتحليلى ، إلى مثال تقليدى خاص باثياق اقدام الفتيات الصينيات الصغيرات ، كنموذج جلى للقسوة الفكرية واستغلال الرجل للمرأة . ربما يقول لى البعض إن هناك أمثلة اخرى اقرب الينا من حيث الزمان والثقافة ، تفيد أيضا موضوعى هذا ، غير ان عذرى الوحيد هو أننى لا أرى شيئا أكثر من هذا وضوحا : فلو كان هناك عرف « همجى » يستحق أن يوصف بأنه استغلال ، ويدان باعتباره لا اخلاقى ، فإن هذا العرف يتجلى بوضوح فى مثالى هذا .

هذا العرف يفسر بكلمات قلائل ، فهو « قدم اللوتس » كما يسمى فى لغة الغزل ، ويتم باختيار فتاة صغيرة ، لها من العمر ثلاث سنوات ، الى سبع سنوات ، تربط قدماها بحيث تصير أصابع القدم أقرب بقدر المستطاع من العقب (١) . وثمة مبشر يدعى أديل م . فيلدز A. dele M. Fields كان يعيش فى « سواتو » فى أواخر القرن الماضى ، وصف النتائج المترتبة على هذه المعاملة : فقال :

« كثيرا ما ينتن اللحم تحت الرباط ، وتنفصل مزقات من أخمص القدم . إن لم تفقد القدم إصبعا أو أكثر ، ويستمر الألم قرابة سنة ، ثم

يخف حتى اواخر السنة الثانية حيث تفقد القدم حساسيتها ، وكانها ماتت ، وتتلاشى المعاناة » (٢) .

وما ان يتم التشوة المقصود حتى تحتفظ « قدم اللوتس » بشكلها بفضل عملية الشد المنتظمة التى تستمر طوال حياة الفتاة ، فلا تفك الضمادات الا عند غسل القدم ، وعند مزاولة النشاط الجنسى . ومن الأثر الدائم لهذا العرف اضعاف قدرة المرأة على الحركة باقى حياتها .

كتب هوارد س . لنج Haward S. Ling فى هذا الموضوع :

« من الواضح ان عملية إيثاق القدم نشأت فى فرقة باليه القصر فى حوالى القرن العاشر ، مما يدعو الى الاعتقاد بأن الضغط على القدم فى بادىء الامر كان خفيفا لا يعوق حركة الراقصة . ولكن بمرور الزمن انتشر العرف شيئا فشيئا ، وأنتقل من البلاط الى المدينة ، وصارت القدم تضغط بشدة حتى صارت فتياتنا الأنيقات يعرجن قليلا فى سيرهن ، ويستندن على حائط او على ذراع شخص اخر . وكانت النتيجة الواضحة لهذا التشويه الأختيارى ، المحسوس بنوع خاص عند سيدات الطبقة الصينية الراقية ، أنه يلزمهن خدورهن ، ويحد من حريتهن فى الحركة . وإذ لم يعدن قادرات على الخروج من بيوتهن بدون مرافق ، فإنهن يصبحن من ثمة معصومات من أفة أجتماعية ، افة الخيانة الزوجية (٣) .

والاسباب التى تساق لتبرير هذا العرف مختلفه :

(ا) فهو يضع النساء فى مكانهن الخاص : « لم تربط أقدامهن ؟ لمنعهن من الجرى بطبيعة الحال ! » (٤) .

(ب) يستثير الأحاسيس الجنسية ، وبخاصة لإمتاع الرجل وحده : « كلما كانت قدم المرأة صغيرة ، زاد ما فيها من أسرار البهجة » (٥) .

(ج) له اثار أخرى فسيولوجية ، تعتبر مقبولة من الوجهة الجمالية . (٦)

(د) يدخل فى تكوين مختلف النشاطات الجنيسة المثيرة . (٧)

(هـ) هو رمز للانتساب الى طبقة أجتماعية موسرة .

(و) ربما أسهم فى وقت ما فى تعزيز الفرق بين الثقافة الصينية وبين ثقافات أجنبية ، كالثقافة المغولية . (٨)

(ز) يضفى بعض المزايا الاقتصادية المباشرة على بعض الطوائف الاجتماعية . (٩)

تلك هى الأسباب التى قد يصفها عالم الأجتماع بانها « وظيفية » . واهم هذه الاسباب وأقدمها هو بلا شك أولها ، فى حين أن الاسباب الاخرى ليست سوى مشتقات ثانوية ، تتكيف تبعا للظروف التاريخية ، حين يرتفع

العرف فيصير نظاما عاما . ويجب ان يفهم من عبارة « الاسباب الوظيفية » انها الاسباب التى تساق لتبرير اختراع ما ، أو تبنى وظيفة اجتماعية ، او عمل جماعي ، او عرف بطريق العلة الغائية ، ويمكن ان تتضمن الاسباب الوظيفية او تفترض بعدا اخلاقيا ، دون حاجة الى التصريح به علنا . ويمكن بوجه عام القول إن لها طبيعة الية ، ومن ثم فقيمتها الاخلاقية تتبع بدرجة جزئية الغايات التى تخدمها .

ولتعريف الاستغلال بمعناه الحقيقى لا تكفى الفائدة العملية ، او الفاعلية ، بل لابد من الاستعانة بنوع اخر من الاعتبارات ، وهى اعتبارات اخلاقية صريحة .

وقبل معالجة الجانب الاخلاقى من عرف شد قدم الفتاة الصينية الصغيرة ينبغى تاكيد انه ليس فى ذلك مسألة واحدة فحسب ، بل مسألتان متميزتان ، ونوعان متميزان من التبريرات ينبغى التصدى لهما تبعا لما اذا كنا نحيل الامر الى نظام أو اخر من النظم القيمية . ونقول لتبسيط الامر ان هناك اسبابا ذات استخدام داخلى يتذرع بها أفراد طائفة اجتماعية ، فى لحظة ما ، ومكان ما ، لكى يتصرفوا كما يفعلون ، وهناك اسباب يتذرع بها المراقب الأجنبى باسم نظام من قيم خارجية ، لكى يصدر حكما على ما يراه ، حكما يلزم تبريره كذلك . ومن المهم بنوع خاص ، فى الحالة التى نبحثها أن ندخل بعض الشىء فى تفاصيل الذرائع التى يستعان بها تعزيزا للاتهام الذى يجرم هذا العرف ، لأنه من الصعب لاول وهلة اقامة البرهان على أن هذا العرف فى ذاته يستوجب اللوم من الوجهة الاخلاقية ، تذرعا بالاستغلال ، باعتبار أن أولى الضحايا كانت راضية ، وبقيت زمنا طويلا تدافع بشدة عن ممارسة تحملت عواقبها الوخيمة .

وفى الوسع الإجابة ببضع كلمات عن السؤال الأول ، وذلك بتوجيه الانظار الى ان العرف قد أستدام على أنه وسيلة سلوكية فى اتجاه يفترض انه مستحب فى بيئة أجتماعية معينة ، فالغاية تبرر الوسيلة فى هذه الحالة . اما السؤال الثانى فإنه أكثر دقة ، لأنه ينبغى عند الإجابة أن يؤخذ فى الاعتبار ما يمكن أن يبرر هذا العرف فى ظروف داخلية ، وكذا السمو بهذا التبرير اعتبارا بنظام اخر من النظم القيمية . ومن الخطورة محاولة نقل الاراء الأخلاقية ، والقواعد والفئات الخاصة بسجل ثقافى الى سجل ثقافى اخر نقلا غير اعتباطى . ومن السهل جدا الاستعانة بصيغات مفرطة فى التبسيط لحل الألغاز المعيقة التى تفرضها واقعة أجتماعية غير متجانسة .

ولنعد النظر عن كتب فى دور النساء الصينيات فى هذا الموضوع . فثمة تفسير اولى سريع لهذا العرف يمكن التعبير عنه كما يلى : ذلك انه ممارسة راسخة بعمق فى المجتمع تؤدى بوضوح من اجل مصالح حقيقية او مفترضة للطائفة المسيطرة فى مجتمع معين ، وليس فى مقدور الجماعة المسودة ـ وهى العنصر الانثوى فى هذا الخصوص ـ ان تعترض على هذا العرف لانها بتعريفها « محددة من الوجهة الاجتماعية » بوجود هذه الممارسة .

ويربط الصينيات اقدامهن لان اسيادهن يطلبون ذلك ، وليس فى وسعهن إلا طاعتهم. انها أجابة سهلة جدا ، لأنها تهمل حقيقة فحواها ان ثمة شعوب اجنبية تحتل قسما من إقليم الصين ، فى عصر هان ، كالمغول ، والتبتيون ، كانت تجهل عادة ربط اقدام النساء ، وان هذه العادة لم تكن شائعة لدى كل طبقات المجتمع الصيني ، او حتى متبعة لدى كل افراد الطبقة الموسرة . وعلى ذلك فإن كانت هناك ضرورة لاتباع هذه العادة ، ومهما كان السبب الكافى الموجب لها ، فلم تكن هذه الضرورة مطلقة ، ولم تكن بمنجاة من النقد ، حتى قبل الاتصال بالغرب (١٠) . ولنستمع بالاحرى الى هذه الشهادة من شاعرة فى عهد شيان لنج ، تقول :

القباقيب التى طولها ثلاث بوصات لم تكن موجودة فى الزمان الماضى
و « كوازن » الكبرى كانت قدماها العاريتان فتنة للجميع
ولست اعرف أين نشأت هذه العادة
انها يقينا من ابتكار رجل ظن نفسه رفيع المنزلة (١١)

ان ما ينبغى استخلاصه من كل هذا هو انه ، حتى القرن التاسع عشر على الاقل ، وعلى الرغم من الالام ، والضيق ، والتشويه ، كان النساء فى المناطق وفى الطبقات الاجتماعية التى تشيع فيها عادة الاقدام المربوطة يعتبرن من اكثر انصار هذه العادة تحمسا لها .

لا يكفى إذن التذرع بجدلية القوى والضعيف . وإذا افترضنا لحظة ان الرباط قد قبله بلا تمييز كل من الجنسين فهل يحق لنا الادعاء بان هذه الممارسة تشكل حالة استغلال جلية ؟ ومن ثم تزودنا بمثال نموذجى للسلوك اللااخلاقى ؟ يجب بداهة قبل المغامرة بالإجابة عن مثل هذا السؤال ان نتفاهم بشأن المقصود حقيقة بالاستغلال ، وما يميز هذا النوع من التعسف على الكثير من الممارسات الاخرى الجائرة أو غير المشروعة . ويبدو ان من الشروط المطلوبة لكى يتأتى الحديث عن « الاستغلال » التعسفى انه يوجد معيار للتفرقة بين الأفراد أو الجماعات يتيح لمن

يملك لوقت ما سلطة يستخدمها لمصلحته ، الإضرارا بالفرد أو الجماعة المجردة من هذه السلطة . هذا شرط ضرورى ، ولكنه ليس كافيا لأن يتحدث المرء عن استغلال . ولندرس الحالات التالية :

الحالة الأولى : اقتحام مصرف بقصد السرقة

اقتحام مصرف بقوة السلاح ، سواء بفعل شخص واحد أو عصبة منظمة تستعمل السلاح إضرارا بعملاء المصرف ، ليس فى وسعنا ، على ما أعتقد ، ان نعتبره « استغلالا » لسبب بسيط ، ذلك لأن هذا الاعتداء لا يشكل بصورة مباشرة و حتى بصورة أساسية استخداما للإنسان بذاته بمثابة « وسيلة » للحصول على منفعة . فلكى يكون هناك «استغلال » بالمعنى الصحيح يجب أن يستخدم إنسان بذاته استخداما مباشرا ، باعتباره أداة ، او وسيطا ، أو شريكا ، لبلوغ غاية مقصودة .

الحالة الثانية : خادم المطعم

يحضر الخادم الحساء ، فأشربه لأرتوي وأشبع ؛ ومع ذلك لا يمكن القول بأن فى هذا استغلالا . لأن فى مقدور الخادم أن يختار مهنة أخرى ؛ ومقتضيات الخدمة ، لا رغباتى أنا ، هى التى تلزمه بخدمتى . وعلى ذلك يبدو الإكراه سمة وثيقة الصلة بالاستغلال : فاختلاف الحالة الاجتماعية لايكفى فى هذا الشأن بل يجب أن يضاف إليه الإكراه (١٢) .

الحالة الثالثة : الراقصون

لص مسلح فى فيلم من أفلام رعاة البقر فى أمريكا ، يهدد بمسدسه راقصة حانة ليلية ، ويرغمها على أن ترقص على المسرح حتى تصير فى حالة شديدة من الإعياء ، لا لشىء الا ليستمتع بذلك . وإنى لا أظن ، مهما كان الامر قاسيا وعنيفا ، أنه يمكن الإدعاء بأن هذا استغلال ، اللهم إلا إذا تكرر ، ولكن إذا فرضنا أنه عم أو تكرر بفعل شخص واحد ، أو مجموعة من الاشخاص ، كما تكرر عرض منظر المرأة وهى تتجرد شيئاً فشيئاً من ثيابها على المسرح لصالح بعض جماعات « المافيا » ، عندئذ يمكن القول بحق إن فى ذلك استغلالا ، إذا كان مصطلح الاستغلال يتضمن فكرة العرف ، وكان

هناك معايير تتيح تجريم بعض الأفراد الذين يمارسون هذا العرف بلا حياء . فلكى يكون هناك « استغلال » ينبغى ان يبدو العرف مستقرا .

ففى الحالات الثلاث السابق ذكرها يتعلق الامر بتفاعل يحدث بين اشخاص . وهناك حالة رابعة تعرض عنصرا غيرا ادمى ، تتيح فى اعتقادى ابراز سمة اخرى مميزة للاستغلال .

الحالة الرابعة : البط الذى يرقص

فى عهود اشد قسوة كانت الجماهير تتسلى بترقيص البط على صفائح معدنية ساخنة . فهل هذا استغلال ؟ هذا أمر يعتبر فيه قسوة ؛ وفى رأيى ان مصطلح الاستغلال لا ينطبق (أى ليس على سبيل المجاز) الا على العلاقات الانسانية . ومع ذلك فحتى إذا لم يكن بد من حد فاصل فلا مناص من وضع هذا الحد فى مكان ما ، وإلا فإننا نشفق أيضا على الركاز (المعدن غير الخالص) فى فكاك المدق . والصخور على ما أعلم فى طبيعتها ما يستحق مثل هذا الإشفاق من جانب إنسان مرهف الحس . وحتى نعتبر ممارسة ما انها تعسفية يجب أن يكون من يقومون بها على وعى ببعض الاشياء المحظورة او المحرمة التى يتصدون لها أو يعتدون عليها بصورة منهاجية : فان هم راعوا هذه الممنوعات أو المحرمات تصير الممارسة ملغاة ، وان هم تجاهلوها فلن يكون هناك استغلال . فالبط ينتفض بتأثير الحرارة ، الامر الذى يجعله معنويا أعلى مئة ذراع من صفيحة معدنية لاتشعر بالم الانسحاق ، غير أن أنعدام وعيه بذاته يجعله فى الوقت نفسه بعيدا كل البعد عن مجال تطبيق الاستغلال الحقيقى .

وعلى عكس ما يجرى فى الحالات الثلاث الأولى حيث يتنازع عدد صغير من الافراد فى معاملة تتميز بتفاوت واقعى ، أو إجحاف طارىء ، فان حالة الفاتنة الصينية الصغيرة تتضمن :

(ا) استخدام جماعة مسيطرة (الذكور) وجماعة أخرى مقهورة (الاناث) لا حول لها ولا قوة ؛ .

(ب) لصالح جماعة ، وأضرار بجماعة أخرى ؛ .

(ج) كوسيلة لزيادة مصلحة الجماعة المسيطرة على حساب الجماعة المقهورة ، وذلك بطريقة منهاجية ومستمرة فى المسار التاريخى .

والتفاوتات الاجتماعية ، وحتى العضوية ، ليس فيها ما هو شاذ . فالواقع انه من العسير أن نتصور مجتمعا أو ثقافة لا تشتمل على تفاوتات

بنيوية . وما يجعل التفاوت الأجتماعى محتملا أو غير محتمل إنما يرجع بالأحرى إلى المعايير التى تبرز الروابط الأجتماعية ، والتى تفترض ورها تمييزات أولية قائمة على التسليم بالخصائص الأخلاقية المناسبة . وجه عام ، وسواء كان ذلك خطأ أو صوابا ، فإن المعيار النهائى للحكم خلاقى هو معيار الجنس . فالمخلوقات البشرية تسلك على الدوام ، صراحة أو ضمنا ، كما لو كان هناك قاعدة سلوكية تطبق على الجنس البشرى ، وقاعدة أخرى مناسبة لسائر الأنواع . ومع أنه من الصعب تخيل حد فاصل بين الطائفتين ، حد لم ينتهك فى موضع ما ، أو فى لحظة من لحظات التاريخ ، ففى الوسع التأكيد بأن المجتمعات البشرية كلها تميل الى الحفاظ على حدود معينة فى سلوكها ، قائمة على التمييز بين ما هو بشرى وما هو غير بشرى ، مع احتمال تخطيط هذه الحدود أو إعادة تخطيطها من وقت لآخر .

فترقيص بطة على صفيحة ساخنة أمر يرفضه أى شخص سليم العقل باعتبار أنه قاس وعديم الفائدة ، الا أن هذا الرفض أقل مما إذا لو اتبعت المعاملة نفسها مع امرأة ، أو طفل ، أو رجل .

والقول بأن هناك على هذا النحو خطأ فاصلا بداليا ومرنا فى الحكم الصادر على شؤون البشر لا ينال من القيمة الأخلاقية لمثل هذا الحكم . ومع ذلك فإن كان هناك بضعة مبادىء أخلاقية يمكن أن تكون بمثابة قاعدة لردود الفعل التلقائية التى تمليها فلابد أيضا أن يكون هناك علامات ملموسة تتيح التعرف على فرص إصدار هذا الحكم . ويبدو أن المعايير النفسية الاحيائية كانت تمثل دائما ومازالت تمثل القسم الأكبر من هذا الاختيار . وفيما وراء وجهة النظر الأحيائية الخالصة فإن عالم السلالات البشرية (الاثنولوجيا) قد ينزع الى إضافة المواقف ، والقواعد ، والاتفاقات الاجتماعية ، والتقاليد ، الخ ، التى تدخل فى تعريف ما اتفق على تسميته بالعرف . ونقول مرة أخرى إن كل هذه الايضاحات ، حتى إذا ساعدتنا على الإحاطة بممارسة معينة ، لا تعرفنا بشىء من المضمون الاخلاقى الذى قد تحتويه .

ان الإدعاء بان ممارسة مثل ضغط اقدام الفتيات الصينيات هى مثال نموذجى للاستغلال إنما يستند الى نظرية أخلاقية محددة تنكر فى آن واحد الحتمية الأجتماعية ونسبية الثقافات ، وتقتضى اللجوء الى لغة وصفية ثنائية ، أو على الأقل إقرار التمييز بين أسلوبين مختلفين فى التفسير . فهناك من جهة التحليل الوصفى بعبارات البنيان والوظيفة ، ويقارن ممارسة رباط القدم هذه بأعراف أخرى مماثلة أو مختلفة . على

مستوى التبرير الباطنى وهناك من جهة أخرى التحليل المعيارى الذى يقدم فكرة الاستغلال على انها دلالة على الشر ، تبعا لمعايير خلاف معايير المنفعة الوظيفية ، أو الفاعلية ، كما توضحها الحالات السابق ذكرها . ولعل المعطيات الاساسية واحدة اجمالا فى نمطى الوصف ؛ غير أن النمط الثانى يلجا الى فكرة جامدة صريحة ، فكرة الخير والشر ، ويتحتم علينا أن نحاول توضيحها قبل أن نعرف الاستغلال باعتباره عملا أخلاقيا . ونقطة البداية لهذا المخطط الإجمالى نحصل عليها بما نسميه الان المعايير الاحيائية النفسية « البيوسيكولوجية » للسلوك الأجتماعى السابق لكل حكم اخلاقى ؛ وما يتبع ذلك إنما هو مخطط لنظرية يمكن نقلها من ثقافة الى أخرى .

وفى الصين التقليدية تبدو الفروق الأحيائية النفسية ، الحقيقية أو المفترضة ، بين الرجل والمرأة أنها أتاحت فى أن واحد معايير وتبريرات لممارسة تحولت الى فائدة الرجل ، فائدة حقيقية أو مفترضة ، إضرارا بالمراة ، واستدامت ألف سنة (١٣) ، وإذا كان لنا أن نفهم من ذلك عند الاقتضاء ان الرجال شجعوا هذه العادة ، وعملوا على نشرها ، فإنا لانفهم تمام الفهم لماذا تبين أن النساء فى مناطق الصين التى شاعت فيها عادة « قدم اللوتس » هذه أكثر من غيرها من المناطق قد أقبلن على اتباع هذه العادة . فإذا أنطلقنا من مبدأ أن الإنسان العاقل يسعى من تلقائه الى تجنب ما قد يحدث له ضررا ، اللهم إلا إذا كان مجبرا على تحمل هذا الضرر ، فإن تعميم هذا العرف لا يتسنى تفسيره ، على الأقل جزئيا ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، إلا بحكم العادة ، أو بسلطة نظام ، كما يتجلى فى تاثيراته الشاملة على مدى الأجيال ، سواء بمواقف نفسانية ، أو منافع اقتصادية ، او مزايا أجتماعية ، الخ ، والبنات ، ببساطة ، يجبرهن على اتباع عادة « قدم اللوتس » نساء أكبر منهن سنا . هؤلاء الأطفال ، بالنسبة لاعمارهن ، ووضعهن الأجتماعى ، عاجزات عجزا كليا عن مقاومة عادة تفرض عليهن من اجل « مصلحتهن » . و « قدم اللوتس » ، من حيث الوضع الاجتماعى ، تكسب الفتاة الصغيرة ، وعلى الأقل أسرتها إمكانيات مرغوبة . ها هو إذن مثال فيه بشاعة بدنية وأحيائية تتحول لصالح الضحية فى المجال الأجتماعى . والصعوبة تتمثل هنا وهناك فى معرفة اين يكون « الخير الاعظم » حين نضع مختلف المزايا على الميزان .

ان نقد ثقافة ما ، يتولاه عضو ينتمى الى ثقافة أخرى ، يمكن أن يعتبر فى المجال الاخلاقى نشاطا باطلا ، اللهم الا إذا تم الأتفاق مقدما على معيار للقيم مشترك بين الثقافتين يتيح التمييز بين ما هو خير وما

هو شر .. على ان وجود قاعدة عامة كفيل بصحة الأحكام الأخلاقية على العادات والنظم لدى الشعوب الأجنبية ، من حيث ما فيها من ثغرات ، وتناقضات ، وتنافرات ، وأعمال لا أخلاقية ، والحقيقة أن النظم الاجتماعية في الصين التقليدية تختلف اختلافا شديدا في نواح كثيرة عن نظيراتها الغربية .

وعلى المستوى الثقافي يبدو أنه يمكن الادعاء بأن المجتمع الصيني التقليدي يميل الى شكل من أشكال المذهب الطبيعي . فالصحة ، وطول العمر ، والطعام الفاخر ، مع مطالب أخرى أقل منها أهمية ، تلقى من المجتمع كل عناية (١٤) . حقا إنها مزايا فعلية يقدرها كل شعوب العالم ، تبعا لافضليات مختلفة . ومن جهة أخرى إذا كان في العالم ما يمكن أن يعتبر ضررا خالصا فذلك هو الألم (١٥) .

وفي المرتبة الثانية بلا شك ، ودون تحفظات ، يبدو في نظر الكافة ضررا يناقض قانون الطبيعة كل ما يعوق حرية الحركة (١٦) . وعلى ذلك فان توقيع المعاناة ، مع تقييد حرية الحركة ، وانعدام الظروف المخففة ، يكون عملا أثيما .

ولكن ما هو إذن الشيء الذي يعتبر ظرفا مخففا ؟ .

من الناس من يمنعهم من النوم إبادة الأنواع الحيوانية ، بل أيضا الانواع النباتية . ومع ذلك فإن المظاهر السلبية لمثل هذه النزعة الهمجية تصطدم عند الكثيرين بالاعتبارات الاتية :

(أ) اننا نملك سلطة استغلال عالم الحيوان لصالح البشر ، ونحن في حاجة الى هذا السلوك ؛ وليس هناك اعتبار عام يمنعنا من أن نفعل ذلك .

(ب) كل نوع حيواني يعيش على حساب بيئته التي تمده بغذائه ؛ وعلى مستوى معين من التعقد ، يترتب على هذه الحاجة تدمير الأحوال المعيشية لكائن عضوي لصالح كائن أخر . تلك هي سنة الطبيعة .

وبالنسبة لكائنين متماثلين في مطالبهما الحيوية ، فإن معرفة من منهما الذي يتنازل عن مكانه للاخر مسألة لا تحل تبعا لمطالبهما ، وإ نما تبعا للنسبة بين قواهما ؛ فالأقوى يتغلب على الأضعف ، ويرجع السبب في ذلك الى الظروف ، والى حكم الضرورة . والكائنات البشرية ، مثلها مثل الحيوانات ، تشترك في هذه الديناميكية ، والادعاء بأن الجنس البشري يمكنه أن يتملص من هذا الحكم إنما يبعث على الاعتقاد بأن للانسان ميزة تعفيه من الخضوع لهذا القانون . إنه ادعاء في الوقت نفسه

بوجود حل بديل يسمح لمجموع الجنس البشرى بأن لا يخضع لتأثيرات ديناميكية عامة . وما أريد تأكيده هنا ـ مهما كانت البواعث التى تدفع الى تبرير عمل أخلاقى بحكم قانون الأقوى ، أو بحكم الضرورة الحالية ، ومن ثم التسليم بان يدمر نوع (من الكائنات) نوعا اخر بدعوى الانتخاب الطبيعى ـ هو ان مثل هذا التبرير لا معنى له ، إلا إذا كان هناك بديل معقول ومشروع يمكن اقتراحه على حكم القانون الطبيعى . ومعرفة الذات يمكن أن تكون شرطا لمثل هذه الأعمال اللا طبيعية .

إن فى وسع الكائن المدرك لذاته أن يتصور أثار نشاطه على العالم المحيط به ، الشىء الذى يتضمن الى حد ما القدرة على معرفة معنى تدمير الكائنات الأخرى المزاحمة ؛ وبدرجة أقل معرفة ما قد يلازم هذا التدمير ، وهو المعاناة . مثل هذا الوعى لا يستتبع بذاته أى تعديل فى شدة الحاجة التى تدفع المرء الى التصرف ، ولا فى علاقة القوى ، ولكنه يخلق شرطا من الشروط السابقة على فعل عوامل أخرى خلاف الحاجات الاساسية ، أو القوة الغاشمة . لنفرض أن هذا الشرط قد استوفى ، بالإضافة الى شروط أخرى لم تعرف بعد ، منها ما يتيح للفرد أن يصنع من نفسه شخصية معنوية : يترتب على ذلك أن فكرة « الشر » بوجه عام ، والاستغلال باعتباره شكلا خاصا من أشكال « الشر » ، تنجم عن تفكير كائن واع بافعاله فى نشاط تمليه حاجة حيوية ، ومع ذلك فهو غير راض عن النتيجة . ومهما كان مضمون هذه الأحكام القيمية فأن الحكم فى ذاته ، بالإضافة الى إمكانية مراعاته مستقبلا فى السلوك ، يمكن أن يصبح عوامل سائدة بالنسبة لنشاط لا إرادى تمليه الحاجة الحيوية ، وتوازن القوى « فى وسعى أن أفعل . أ » ، أو أننى فعلت « أ » ، ولكن لايجوز ان أفعل ذلك ، أو لم يكن من الجائز أن أفعل ذلك بسبب وجود « س » . وفى وسعى أيضا أن أفعل « ب » ، ويجب انأفعل « ب » بسبب وجود « ص » . إن تقاليد الفكر الغربى تتمثل فى إرجاع هذا المنطق الى واحد من الاعتبارات الاولية الثلاثة التالية :

١ ـ تتعلق معتقداتنا بطبائع الشخص الخاصة .

٢ ـ او تتعلق بالطبائع المشتركة لدى مجموعة من الاشخاص ؛

٣ ـ او تتعلق :

(ا) بالروابط الأجتماعية .

(ب) أو بالكائنات الأجتماعية .

(ج) أو بتفاعلاتها فى مجموعة معقدة .

بعبارة اخرى لكى لا يكون الحكم القيمى تعسفيا يجب ان تنسب قيمة اخلاقية للحدث على أساس الملاحظات والنظريات التى تعرف معناها الاخلاقى . ومهما كانت طبيعة الحدث المشار إليه (ملكية ، علاقة ، وظيفة نظام ، الخ) فالأمر لا يتعلق بتحديد النطاق الذى يتماثل فيه هو والموضوع الخاص بالحكم القيمى بقدر ما يتعلق بايجاد معيار يبرر تطبيق هذا الحكم ، أى بعبارة أخرى « الوعى بالذات » .

ولنرجع الى عادة ربط أقدام الصينية الصغيرة : ها هو ذا لأول وهلة عرف شبيه بديناميكية القوى والضعيف فى عالم عضوى لا إنسانى ، حتى ليلتبس الامر بينهما ، فثمة جماعة ، جماعة الذكور ، تنتهك بصورة منهاجية سلامة جماعة أخرى ، جماعة الإناث ، لصالحها ، وإضرارا بالجماعة المقهورة . فإن كان هناك أسباب أخرى خلاف الاعتبارات الاحيائية البحتة (الجنس) لتبرير هذا السلوك فإنه يتعين البحث عن هذه الاسباب فيما وراء الأسباب ، أو خارج الأسباب التى لها صلة بعلاقة القوى ، وبمصلحة الاطراف .

ترى اى فرق بين الرجال والنساء يمكن أن يعفى الاولين من مثل هذه المعاناة ، ويبدو كانه يبرر فرضه على الآخريات ؟ الفرق يقينا هو فى شكل القدم ! ذلك لانه رغم الفروق الواقعية أو المفترضة التى يمكن نسبتها الى الجنسين فليس هناك ما يثبت أنه توجد فروق من طبيعتها أن تهيىء النساء ، بصفتهن هذه ، لمثل هذه العاهة ، وتصون الرجال منها (١٧) . فعلى المستوى البدنى البحت لا يوجد فرق فى الشكل يبرر هذه التفرقة بين الجنسين ؛ وإذا لم تكن العلة فى وجود هذه الممارسة قائمة على مستوى الأفراد فإنه يتعين البحث عنها خارج نطاق الفرد : ومن ثم فى صورة معينة للمجتمع المثالى أو فى أفضل الجماعات البشرية .

فاذا كان الامر كذلك ، والعرف يبرره ، لأسباب عملية ، أى إذا كان وسيلة لحماية المجتمع المثالى واستدامته ، فإنه ليس علينا على ما يبدو الا ان نلجا مباشرة الى نظام القيم الخاص بهذا المجتمع ، الأمر الذى فيه بعض الخطورة . فهناك لحسن الحظ سبل أخرى أقل خطورة .

ويبدو ان الفروق الواقعية أو المفترضة بين الجنسين فيما يتعلق بقدرة كل منهما على ممارسة السلطة قد ووجهت لأول وهلة بأنها دعم لعقيدة تتعلق بنشأة الكون : عقيدة تتضمن وجود قانون للطبيعة يتعين على المجتمعات الإنسانية أن تستلهمه لتقترب من المجتمع المثالى .

وهناك تبعا لهذه العقيدة أوضاع اجتماعية تقترب من غيرها من لنموذج الربانى ، ومن ثم يبدو أنها تسهم فى دعم استقرار متناسق . لاسباب منوعة تكون العلاقات بين النظراء مصدرا لخلاف أكثر تواترا ن العلاقات بين كائنات مختلفة الأحوال ، ومن ثم يبدو أن التجانس لاجتماعى كان هو الشغل الشاغل لمفكرينا الصينيين فى العصور القديمة (١٨) . وحيثما يعتبر ربط أقدام الفتيات الصينيات بمثابة إسهام فى استقرار النظام الاجتماعى فأنه يبدو كأنه حظى بتفسيرة وتبريره .

ومع ذلك فإن ثبات عرف واستمراره وفائدته العملية لا تكفى لتبريره تبريرا تاما ، ومن ثم يجب استيفاء شروط أخرى . فإذا أمكن مثلا إثبات أن هذا العرف ، اعتبارا بالآراء الشائعة عن نظام العالم ،هو الأداة المفضلة ، إن لم تكن الوحيدة ، للاستقرار العام الشامل ، فلسنا نرى جيدا بأى اسم يمكن الاعتراض على استخدام هذه الوسيلة للغرض المنشود . ولكن قد نقول إن وجود « الحريم » فى المجتمع الإسلامى (١) يثبت وجود وسائل اخرى ، وسائل فعالة أيضا للتوقى من تأثير النساء السىء على طبيعة الامور . وعلى ذلك فالعرف الصينى الخاص بربط الأقدام لا يتمتع بالتفرد كوسيلة للحصول على هذه النتيجة .

وثمة شرط آخر مطلوب ، يبدو أنه يقتضى أن لا يدخل العرف دون فائدة فى نزاع مع قيمة اجتماعية أخرى مستقرة . وليست هذه حال المعاناة التى يبدو أن المجتمع الصينى القديم لم يعلق عليها أهمية تذكر . وعلى العكس يعلق هذا المجتمع أهمية كبيرة على الطب والصحة ، عند كل من الفرد والمجتمع ، الأمر الذى يبعث على التفكير فى أن الصينيين ، مثلهم مثل سائر البشر ، يعتبرون أن المعاناة التى لا مبرر لها شر بحت . ولما لم يكن الأمر فى هذا الخصوص يتعلق بتبرير قانونى يتضمن جزاء وعقابا أو اجراء وقائيا فلا يجوز البحث فى هذه الناحية عن عذر يبرر هذه المعاناة (١٩) . العرف لا يمكن تفسيره الا من زاوية المنفعة الاجتماعية . ولكن من جهة أخرى لما كانت هذه هى الحالة التى يمكن فيها الحصول على التأثير المرغوب باستخدام وسائل أخرى أقل ضررا من جميع الوجوه ، وتشبث المرء بالوسيلة الأولى رغم ما تتضمنه من أذى ، فإنه إنما يسىء التصرف . إن وجود حلول بديلة ، مع واقعة أن عرف « قدم اللوتس » خلق وأدام آفة أجتماعية (بتكبيد الأطفال عذابا لا فائدة

(١) الحريم كلمة لم تعرف بمدلولها المعروف الآن إلا فى العصر التركى والمملوكى . أما الاسلام فلا يعرف فيه هذا الأمر . ولكن تعرف للمرأة حرمتها وتصان كرامتها وتحترم حقوقها

منه) . انما يتيحان وصف مثل هذه الممارسة بأنها عسف . وحيثما تستوفى هذه الممارسة الشروط المذكورة انفا يتسنى القول بأنها « استغلال » .

واعتقد من جانبى أن هناك قولا كثيرا أفضل ، يقال ضد هذا العرف ، الا ان قوة البرهان تتوقف على التقريب بين اعتبارين متميزين ، ينتمى احدها الى المعنى الأخلاقى لعمل معتاد أو ممارسة معتادة ، وينتمى الثانى الى النظام العلمى ، تقول الحجة ببساطة أنه إذا كان هناك احتمال للاختيار بين نمطين من السلوك فإن النمط الذى فيه أقل قدر من الغموض فى نتائجه الأخلاقية ، أو أقل قدر من العناصر المشكوك فيها فى نظام القيم ، هو الذى ينبغى أن يكون أساسا لعملنا .

المعاناة تتضمن فى ذاتها قيمة خاصة بها ويكفى أن يكون المرء قد عانى كثيرا معاناة شديدة لكى يتعرف للحال على طبيعتها القاسية ، أى انها شىء ينبغى تجنبه بأى ثمن . فإذا كان موضوع الألم يطرح هكذا القليل من المشكلات ، فإن قيمة النظام الأجتماعى الذى يعتبره المجتمع الصينى التقليدى مثاليا هى على العكس مشكوك فى أمرها ، لا تبعا لترابط النظام الداخلى بقدر صلته بمفهومه عن الطبيعة البشرية ، وطبيعة المجتمع المثالى .

وإذا كان صحيحا أن المعنى الأخلاقى لأسلوب من أساليب العمل يتحدد بالنظام العلمى لهذا النشاط ، وكان هناك أسلوب أخر للعمل يتيح تجنب سلوك يتبين أن عقباه سيئة بوجه عام من حيث السعى للحصول على منفعة مشكوك فيها ، فعندئذ يبدو أنه لا جدوى من التشبث بالاسلوب الأول . إن القيمة المفرطة التى تسندها الكنفوشية للاستقرار الآجتماعى ، والأسباب التى تساق لإخفاء أهمية كبيرة عليه ، إنما تصدر عن فروض واهية قابلة للطعن فيها ، فى حين أن ضروب المعاناة والعجز الدائم فى عرف « قدم اللوتس » هى دلالات واضحة كل الوضوح . كان مفكرونا الصينيون فى العصر الكلاسى ملاحظين أذكياء للحقائق الاجتماعية ؛ غير أن ملاحظاتهم كانت مقصورة بوجه عام على التجربة الصينية . ينقصها بصفة خاصة الوعى بتنوع ردود الفعل الآدمية ، والحلول المقترحة للمشكلات الاجتماعية .

ويميل الكثير من الآمثلة التاريخية الى إثبات عدم وجود أية صلة ضرورية بين قيمة المؤسسات الإنسانية وبين الأسلوب الذى يرى به هذه المؤسسات اولئك الخاضعون لها . ويواصل أولئك الذين لهم مصلحة فى هذه

المؤسسات الدفاع عنها رغم كل العقبات ، لدرجة أنه قد لا يكون لطول عمر اية مؤسسة أجتماعية علاقة بقيمتها الأخلاقية ، والعكس بالعكس . وإذا لم تكن القدمية أى مؤسسة ضمانا بأى حال لقيمتها الأجتماعية فإن دوامها يحث على اعتبارها مقدسة . ويميل أولئك الذين يسهمون فى هذه المؤسسات الى أن يتمثلوا نقسانيا معها ، بغض النظر عن المكافآت التى يمنحها المجتمع لمن يقبل الخضوع لها . وهكذا نفهم بصورة أفضل القوة الجبرية لما نسميه المنتجات البحتة للمجتمع .

وعلى أى حال فثمة حقيقة تاريخية تبين أنه حتى أواخر القرن الماضى كان النساء أول المسئولين عن بقاء ممارسة « قدم اللوتس » . وليس ثمة مفارقة اذا سلمنا بالتفرقة بين المزايا الأولية والمزايا الثانوية لمثل هذا العرف (٢٠) . لقد ذكرنا أنفا الأذى الذى يكابده النسوة ، غير أن التعويضات التى يمكنهن الحصول عليها نظير قبولهن الإصابة بعاهة مستديمة ، والعقوبات التى يتعرضن لها إذا رفضن الخضوع لهذا العرف ، قد وردت فى هذين البيتين اللذين كانا شائعين فيما مضى فى الصين :

وجهها ، محتمل !
ولكن قدميها الفليظتين ، تضحكاننى ! (٢١)

واذا أعتبرنا العقوبات الاقتصادية المرتبطة بهذه النكبة « البنت ذات القدمين الكبيرتين تذوى إذ لا يريد أن يتزوجها أحد » (٢٢) ، وأضفنا الى ذلك الاراء الثقافية السابقة التى تمس تفوق الذكر فإنا لن ندهش إذا علمنا ان النساء كن أكثر أنصار هذا العرف والداعين له حماسة . بقى أن هناك دلالات كثيرة تميل إلى إثبات أنهن لم يكن ليرضخن لهذا العرف عن طيب خاطر لو كان لهن حق الأختيار ؛ معنى ذلك أنه إذا نحينا جانبا كل الضغوط والاراء السابقة الصادرة عن النظم القائمة ، وأخذنا فى الاعتبار هذه الاضرار الواقعية ، فإن هذا العرف لا يلقى فرصة كافية لأن يتبعه شخص يتمتع بكامل قواة العقلية ، إن لم توجد عوامل قهر خارجية .

فاذا كانت الحال كذلك ، وراعينا بعض الفروض الأساسية المتعلقة بالطبيعة البشرية ، فإن الأمر يصل بنا الى الاعتقاد دون شك بوجود قانون يسمح بتقدير القيمة الأخلاقية لكل عرف أجتماعى ، سواء عرف « قدم اللوتس » او غيره ؛ قانون لا يخلو من بعض المشكلات ، وهى مشكلات لا يتعذر حلها بحيث تجردها من كل قيمة باعتبارها معيارا جوهريا للخير والشر . فإن كان :

(ا) النظام المشار إليه ليس ضروريا لبقاء المجتمع ؛

(ب) وكان ، كما يبدو واضحا ، يعمل ضد مصالح قطاع من المجتمع دون ان يتيسر تقديم أقل تبرير خلقى لهذه التفرقة ؛

(ج) ولم يرضخ أى شخص سوى عن طيب خاطر لهذا النظام ، بفرض أن له الخيار بين العديد من الحلول الممكنة ، ودون أن يتعرض لعقوبات مماثلة .

عندئذ يميل المرء الى اعتبار أن هذا النظام لا يمكن تبريره .

وعادة القدم المربوطة ليست من العادات التى يمكن الحكم بأنها ضرورية لدوام المجتمع الصينى ، وقد عملت قرونا طويلة ضد مصالح ضحاياها الأول ؛ وكل شىء يحمل على الاعتقاد بأنه لو كان لهؤلاء الضحايا حق الاختيار لفضلن عدم الخضوع لهذه العادة . فإن كان الأمر كذلك فإن عرف « قدم اللوتس » هو المثال النموذجى لنظام اجتماعى غير سليم ، ويمكن أن يضاف اليه ، بسبب سماته البنيوية ، أنه شكل أكيد من اشكال الاستغلال التعسفى .

وقد يعترض البعض بأن كل هذه الظروف لها ظل من الامبريالية الثقافية ، وان ما يهم الوحدة الاجتماعية ليس مجرد بقائها على قيد الحياة ، ولكن ان تحتفظ ببعض أشكال العلاقات البشرية التى تقدر أنها صحيحة او طيبة ، سواء خطأ أو صوابا ، دون أن يكون فى الوسع الإدعاء بان شكلا من هذه الاشكال أسمى من شكل أخر أو أدنى منزلة منه . ويمكن الاجابة عن ذلك بان النظم البشرية هى ، بصفة جزئية على الأقل ، نتيجة لاختيار حر ، اما نتائجها الأخلاقية فهى وحدها الاتفاقية أو التحكمية ، او ان النظم هى نتاج نوع من الحتمية ، أو أنها ، أخيرا ، تصدر عن اختيار منطقى ، يمكن الحكم على بواعثه فى النطاق الأخلاقى تبعا لمعايير تتجاوز الحدود الثقافية .

كنيث ج . بتلر

(جامعة جزيرة البرنس ادوارد)

مذكـــرات :

١ ـ « يتوقف نجاح المعالجة او فشلها على البراعة فى لف الأربطة حول قدم الطفلة . فالرباط (عرضه خمسة سنتيمترات وطوله ثلاثة امتار) يلصق بالطريقة الاتية : يسند طرف الرباط على منحنى القدم . ويلف بحيث تحبس كل طية بانحراف الاصابع الصغيرة . وتثنيها بقوة نحو اخمص القدم ، باستثناء الإصبع الكبيرة . فتترك طليقة . يلف الرباط بعد ذلك حول الكعب بشدة بحيث تقترب الاصابع من الكعب أكثر فاكثر مع كل لفة . وتستمر العملية على هذا النحو حتى تصل الى الطرف الاخر من الرباط . وهكذا تخضع قدما الفتاة الصغيرة لضغط ثابت قاس . القصد منه ليس اعاقة الحركة فقط . ولكن أيضا ثنى الاصابع تحت أخمص القدم بحيث تصير اقرب الى الكعب بقدر ما يسمح به شكل القدم » . أنظر :

– **Howard S. Levy, Chinese Footbinding, Bell Publishing , New York , 1967, 23 –26**

٢ ـ المرجع السابق ، ص ٢٦ .

٣ ـ المرجع السابق ، ص ٢٩ ـ ٣٠

٤ ـ المرجع السابق ث ٤١ .

٥ ـ بالنسبة لهواة الطرف والغرائب ، يوضح الجزء الثالث من كتاب :

Teh Prcord of Gathering Radishes

الذى وردت نبذات منه فى كتاب ليفى **Lavy** يوضح بالتفصيل بضعة استعمالات لقدم اللوتس فى اداء الحركات الجنسية ، وذلك فى الفصل السادس المخصص للوقائع الخفية لهذا العرف الصينى (ص ١٥٧ ـ ١٧٢) .

٦ ـ المرجع السابق ص ١٤٠ ـ ١٤١ .

٧ ـ المرجع السابق ص ١٤١ .

٨ ـ المرجع السابق ص ٥٤ .

٩ ـ المرجع السابق ص ١١٠ ـ ١١١ .

١٠ ـ يقول مؤلف من القدم مؤلفى عهد اسرة سنج ، واسمه تشى جو ـ شوى : « لا أعرف متى بدات ممارسة ربط الاقدام . فثمة فتيات صغيرات فى الرابعة أو الخامسة من العمر ، بريئات من كل خطيئة ، يكابدن عذابا لا اخر له . فما فائدة هذه المعوقات وهذا العذاب ؟ » المرجع السابق ص ٦٥ .

١١ ـ عصر شنج لنج ، ١٧٣٦ ـ ١٧٩٥ ، راجع « ليفى » ، المرجع السابق ص ٦٨ .

١٢ ـ هل يتحتم الكلام هنا عن الإكراه ؟ لعل فى الكلمة تعقيدا معنويا شديدا . فإذا كان صحيحا . كما يقول زميلى الاستاذ فيل كوش ـ **Phil Kod** أن جماعة متفوقة تجد نفسها وقد سيطرت عليها جماعة أضعف منها « بالمكر والحيلة » . فإن رأيى فى ذلك هو أن مثل هذا الوضع لا يمكن ان يحدث الا إذا كان هناك عجز مؤقت فى سلطة الجماعة المتفوقة يتيح مزية دقيقة للجماعة المسودة . المكر والحيلة . يتضمنان قصورا شديدا فى عادات ضحايا الاستغلال . اللهم الا اذا دفعهم الى ذلك باعث خفى . ولكنى اقر بانى لست راضيا كل الرضى عن هذا التفسير .

١٣ ـ ينبئنا ليفى ان الفيلسوف سنج شو ـ هسى كان من انصار عرف « قدم اللوتس » لانه يحث النساء على الفضيلة بحبسهن فى بيوتهن . ويرى فيه وسيلة « لنشر الثقافة الصينية ، وتعزيز التفرقة بين الجنسين » ، المرجع السابق ص ٤٤ . وفى موضع اخر يقول : « تؤكد العقيدة الدينية التقليدية انه بتصغير حجم قدم المراة تتاكد العلامات التى تميز بين الجنسين فى المجال البصرى » . المرجع السابق ص ٣٠ ـ ٣١ .

١٤ ـ راجع بروس هولبروك : Bruce Holbrook, The Stone Monkey, On Alternatine Scientific Reality, Morrow, New York, 1981

ويؤكد المؤلف بين ما يؤكده ان « الصحة » الفردية والأجتماعية هى اهم ما يشغل الطب الصينى .

١٥ ـ يبدو لى ان هذا التاكيد لا يتطلب اى برهان ، حتى فى اوقات واماكن تتجلى فيها قيمة الحياة البشرية فى احط مراتبها . ونجد دائما ، اعتبارا بمستوى التطور الذى بلغه مجتمع معين ، مؤسسات غايتها الصريحة ان تخفف المعاناة التى لا فائدة منها .

معطيات حديثة حول أصول الجماعات البشرية وتنوعها : دور الوراثة

أندريه لانجانتى

إن فهم تاريخ وأصل الجماعات البشرية الموجودة الآن على سطح الارض ليس بالأمر السهل مادامت المعطيات العلمية جزئية ومتناقضة ظاهريا . وهذه المعطيات تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

١ - معطيات من فجر التاريخ ، وهى بقايا من ثقافات وهياكل بشرية . وبواسطتها يمكن التأكد من وجود بشرى فى منطقة معينة خلال فترة ما ، وغياب هذه المعطيات ليس له أى دلالة . ولا يمكن فى هذه الحالة نسبة أى شعب من الشعوب البشرية إلى أصل بيولوجى بعينه فى ذلك الماضى بسبب التطور السريع لأشكال ومقاييس الهيكل العظمى البشرى على مدى الزمن .

٢ - معطيات الوراثة الحالية تثير الاهتمام بالابوة البيولوجية للشعوب والطريقة التى تفرعت بها عبر التاريخ . ولكن تفسير هذه المعطيات يعد صعبا خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بجماعات بشرية صغيرة جدا .

المترجم : الدكتور حمدى الزيات

٣- معطيات خاصة بالقياسات البيولوجية ، وهى تختص بقياس الاصباغ وكذلك مقاييس ونسب الجسم وأعضائه . وهذه المعطيات قابلة للتغير السريع عبر الزمن ، ولكنها تدل على مدى تكيف الجماعة البشرية مع بيئة معينة استوائية ، أو معتدلة ، باردة أو قطبية ، من نوع السهول أو المرتفعات أو الغابات أو المراعى أو السافانا أو الصحراء .

ولتفهم تاريخ الجماعات البشرية يجب أولا مراعاة الأبوة الوراثية بين الجماعات ثم تطورها عبر الزمن . وأخيرا التكيف المحلى مع الخصائص الطبيعية (لون البشرة ، مقاييس ونسب الجسم ، صفات فسيولوجية) ، وهذه الأخيرة على وجه الخصوص عرضة للتغير السريع ولا يمكن الاعتماد عليها فى استعادة تكوين تاريخ الجماعات البشرية .

وبدون الدخول فى تفاصيل هذه الأدلة التى عولجت فى مراجع أخرى يمكن عرض النتائج الرئيسية للبحوث الحالية كما يلى :

ظهر الانسان الاول ، الذى يمكن إلحاقه بالنوع البشرى الحالى ، إلى الوجود منذ ما يتراوح بين ١.٦ و١.٨ مليون سنة ، وعاش هذا الإنسان فى جنوب افريقية وفى شرقيها . ومن المؤكد أنه كان موجودا فى أوربا (الحجر المصقول فى إقليم أوفرينى بفرنسا) ، وربما كان له وجود فى اسيا الشرقية .

٤ ـ استوطن الارض منذ هذا التاريخ حتى الان أجناس بشرية عديدة وانواع (وفروع من انواع) لا يمكن تحديد مستوى تطورها .

ولا يبدو أن أقدم الأنواع المعروفة (الإنسان القائم والإنسان القادر) يمكن مقارنتها بالنوع البشرى الحالى ، وذلك نظرا للاختلافات العديدة بين الجماعات البشرية داخل هذه الأنواع ، فى حين ان أفراد فصيلة « نياندرتال » الأكثر قربا من نوعنا البشرى الحالى والذين عاشوا قبل ما يتراوح بين ١٢٠٠٠٠ و٣٤٠٠٠ عام قد اختفوا بالانقراض أو انتشروا وذابوا فى الجماعات البشرية الحالية .

٥ ـ يبدو ان الاجناس الحالية بدأت تتميز بعضها عن البعض الاخر منذ ١٠٠٠٠٠ او ١٨٠٠٠٠ سنة على الأكثر . وكل شىء يشير إلى أن الاختلاف بدا اولا بين جماعة غربية وجماعة شرقية .

٦ ـ الجماعات الافريقية السوداء الحالية ظهرت غالبا منذ ٣٠٠٠٠ سنة أو ٢٠٠٠٠ سنة على الأقل ، فى وقت متأخر نسبيا بالهجرة من الجماعة الغربية .

٧ ـ ثم ظهرت التجمعات الميلانيزية ، والأسترالية ، ثم هنود أمريكا ، وأخيرا الملاوى ، والإسكيمو ، والبولينزيون ، عن طريق الهجرة من الجماعات الشرقية .

٨ ـ قبائل البوشمان تتميز بخليط من الخصائص الإفريقية السوداء وخصائص أخرى مشتقة من الجماعات الشرقية . ومن المحتمل أن اجدادهم قد شكلوا الموجة الأولى للإستيطان فى إفريقية قبل القضاء عليهم على يد البانتو ثم الأوربيين .

٩ ـ الجماعات البشرية على خط الإستواء ذات البشرة السوداء الداكنة والقامة الصغيرة (خاصة داخل الغابات) التى استقرت فترات طويلة (ربما عشرات الألوف من الأعوام) فى مثل هذا الوسط .

١٠ ـ الجماعات البشرية التى تقطن المناطق الباردة والمناطق المعتدلة ذات البشرة المتوسطة اللون يتناقص لونها كلما إزداد الارتفاع لمستوى المنطقة الجغرافية ، كما أن القامة المتوسطة لهذه الجماعات تزداد مع الاتجاه من المناطق الإستوائية إلى أمريكا الشمالية وشمال العالم القديم وكذلك جنوب أمريكا الجنوبية ما عدا المناطق الشديدة البرودة .

١١ ـ الجماعات التى تقطن الصحراء الحارة تكون غالبا كبيرة الجسم مرتفعة القامة .

١٢ ـ أصبح واضحا أن تقسيم الأجناس المزعوم حسب الأنثروبولوجيا القديمة (الجنس الأبيض والأسود والأصفر ... الخ) ، هذا التقسيم المؤسس على لون البشرة ومقاييس الجسم ليس له أى دلالة بالنسبة لتاريخ إستيطان الجماعات البشرية . فقد نجد مثلا أفرادا من السود داخل الجماعة الشرقية (ميلانيزية ـ أسترالية) ، وكذلك نجدهم فى الجماعة الغربية (هنود الجنوب ـ سيريلانكا ، ثم بالتأكيد الأفارقة السود) .

١٣ ـ كل شىء يؤكد أنه من غير المحتمل وجود رابطة بين جماعات الأجناس الحالية التى ظهرت منذ قرابة ٢٠٠٠٠ عام والجماعات التى ظهرت فى عصر البيتاكانتروب قبل ما يتراوح بين ١٫٦ مليون و٢٠٠٠٠ عام على الأقل ، هذا الأفتراض لا يمكن معرفة مدى صحته لقلة المعلومات الضرورية لذلك .

ويلاحظ أن هذه الطائفة من المعطيات نتج معظمها من أكتشافات الوراثة خلال الأعوام العشرة الأخيرة .

إن التناقض الظاهر بين هذه النتائج وتلك الخاصة بعلم أصول الإنسان (الانثروبولوجيا) القديم يمكن حله بمعرفة حقيقة الأنثروبولوجيا التى لا تهتم بغير الخصائص الطبيعية الخارجية للجسم (مثل الشكل والمقاييس ولون البشرة) . فعند تعرض هذه الخصائص لضراوة البيئة الخارجية تتطور بسرعة حسب حالة المناخ والتعرض للشمس والارتفاع عن مستوى سطح البحر وكل العوامل المحلية فى البيئة . وعلى العكس من ذلك لا تتأثر الخصائص الوراثية التى بالوسط المحيط بصفة عامة ، فهى قد تطورت تبعا للهجرات وانقسام الجماعات البشرية أو ذوبان بعضها فى البعض الاخر . وعلى هذا فإن توزيع هذه الخصائص الوراثية ليس نتيجة للتكيف المحلى ، ولكنه نابع من تاريخ الاستيطان الحديث للأرض الذى تعطينا هذه الخصائص أفضل تصور له حتى يومنا هذا .

الصفات الوراثية (الجينات) الصفراء لدى الشعوب السوداء :

إن دراسات علوم الحياة الخاصة بالجماعات البشرية هى الآن اكثر تقدما نظرا للتقدم التكنولوجى الحديث المستخدم بها ، كما أن المعطيات غير المنشورة الناجمة عنها تستخدم غالبا فى ايقاظ نار عداوات إيديولوجية أو سياسية قديمة ، والحماسة التى يبديها بعض علماء الأنثروبولوجى فى جنوب إفريقية فى البحث عن حجج علمية غير مقنعة لنظام التمييز العنصرى ، أو العناد البادى لدى بعض علماء النفس الأنجلوسكسون فى تفسير اختلافات قدرات الأجناس بواسطة نظرية وراثية غير صحيحة ، ما هما إلا أمثلة واضحة للأستخدام المغرض لهذه العلوم .

وثمة مثال أخر قريب من حياتنا ، فمراسلو إحدى الصحف الباريسية الكبرى والمتابعون للتقاليد النازية القديمة يغتنمون الفرصة من خلال مقالات عن المعلومات العلمية المنشورة ، فيعمدون إلى تشوية هذه المعلومات لصالح ادعاءات صاخبة منسوبة لعلوم حديثة مازالت فى طور التكوين أو علوم غير صحيحة البتة ، وأفضل مثال لذلك هو العلم المعروف بالبيولوجيا الاجتماعية . إن هدفنا هنا ليس مناقشة عمليات استغلال العلم بقصد أو غير قصد لخدمة أهداف ايديولوجية ، ولكن إظهار كيف أن بعض العلماء من ذوى النية الحسنة ومن غير المنحازين لاى قضية قد أساءوا مرات عديدة استعمال المعلومات غير المنشورة التى قاموا بجمعها عن الوراثة عند الجماعات البشرية . وسوف نقتصر هنا على مشكلة وصف البيئة الوراثية البشرية فيما يخص الأجناس :

نزاع قديم :

ان الفوضى الفاشية خلال القرن الثامن عشر حول مصطلحات « جنس » و « نوع » ظلت مستديمة أو مازالت توجد اليوم ايضا فى قالب ادبى ، او ببساطة فى النصوص غير العلمية .

ان محاولة تطبيق منطق التقسيم العلمى الذى ابتكره العالم لينيه على مستوى ادنى من « النوع » قد أدى بالعالم بيفون إلى أن يكون الأول فى اعتبار صلاحية استخدام مصطلح « جنس » لوصف جماعات بشرية جغرافية معينة وذلك فى سنة ١٧٤٩ .

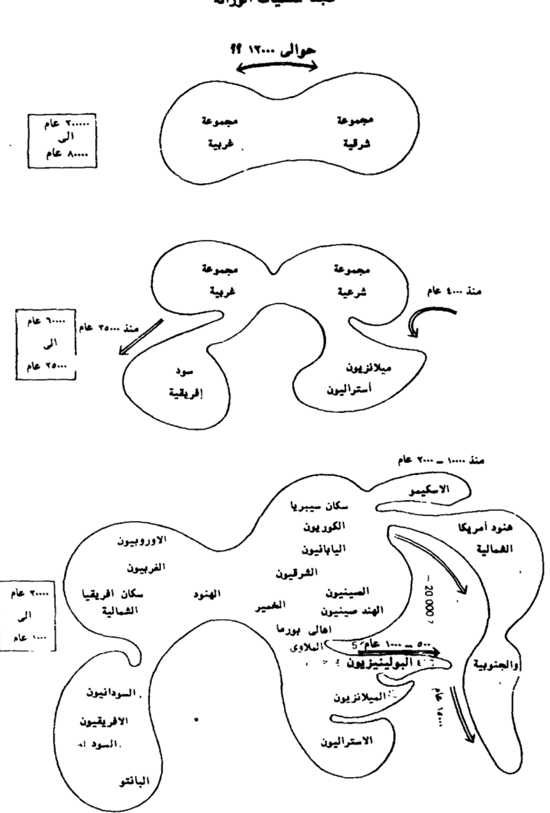
ولكن هذه الصلاحية قد هوجمت منذ البداية بواسطة بولمنباخ سنة ١٧٧٥ لانها يمكن أن تدعم فى الأذهان فكرة وجود أنواع مستقلة غير موجودة فى الطبيعة . وكذلك هاجمها هيردر الذى لا يمكن أن ننسى له هذا النص اللماح سنة ١٧٨٤ : « إن مصطلح « جنس » يرجع إلى خلاف فى « الاصل » ، وهو ما ليس له وجود لدى الإنسان . إن النماذج المتعددة لشكل الخارجى للإنسان تتداخل فيما بينها وتكون تابعة للخصائص الوراثية ، ولكنها فى النهاية ليست سوى ظلال لصورة كبرى تمتد عبر العصور والقارات » .

ولم يشهد القرنان التاليان سوى تقديم اراء فنية معضدة ومتكررة لطرفى النزاع حتى جاءت سنوات العقد السابع من هذا القرن وشهدت حقائق جديدة .

ويمكننا ببساطة تلخيص قضية الاجناس كما لو كانت نزاعا منهجيا بين علماء التقسيم الحيوانى والنماذج الطبيعية من جهة وعلماء الجماعات البشرية من جهة أخرى ، مع ملاحظة أن هناك علماء (مثل داروين) لم تكن لهم مواقف واضحة وظلوا على حالة من التردد بين المنهجين السابقين . فمن جهة علماء النماذج الطبيعية نرى أن التقسيم يسبق التطور ، والتطور يبرر التقسيم ، هذه الطريقة كانت ناجحة جدا فى علم التقسيم الحيوانى والنباتى ، ويجب تطبيقها على الحياة البشرية

ولكن علماء الجماعات البشرية يرون أنه ليس هناك وجه شبه بين مستوى النوع المقترن بالخصوبة الداخلية والمستويات السفلى الحالية من الاسس الموضوعية للتقسيم . كما أن وصف الجماعة البشرية يجب ان ياخذ فى الاعتبار التنوع الموجود بها (تنوع التكوين الطبيعى او الاختلافات) وذلك بجانب المتوسطات النظرية مع إهمال النماذج الخاضعة للاهواء الشخصية .

اعادة تكوين محتمل لتاريخ الاستيطان
طبقا لمعطيات الوراثة



ان نشاط علماء النماذج الطبيعية قد شمل فى الماضى ومايزال يشمل تقسيمات متزايدة للنوع البشرى ابتداء من ٣ اجناس حتى ٤٠٠ جنس . هذه التقسيمات غير المتجانسة فيما بينها تعتمد قبل كل شىء على طبيعة الصفات الماخوذة فى الاعتبار وعلى تدرجها فى الاهمية . وعلى طريقة التقسيم المستعملة .

ولقد نتج عن نشاط علماء الجماعات البشرية تطور علم الوراثة والقياسات الحيوية وكذلك انقسامهم فى الراى مع علماء النماذج الطبيعية انه لمن الامانة القول بان هذا التقرير ياخذ صفة الرسمية الموجزة .

ومن الاهمية بمكان ملاحظة ان عمل علماء النماذج الطبيعية يهدف الى التوصل لتقسيمات طبيعية بواسطة علماء الجماعات البشرية وعلى الاخص القياسات الحيوية . والاختلاف الاساسى بين المنهجين ليس فى طبيعة البحث ووسائل التحليل ولكن فى الرهان المفتوح حول نتائج هذا التحليل . فمن جهة علماء النماذج الطبيعية تصل الاختلافات بين الجماعات البشرية الى درجة يختفى معها التنوع بين افراد الجماعة الواحدة . ويعد هذا بمثابة انحرافات بسيطة حول نموذج محدد يمثل هذه الجماعة .

ومن جهة علماء الجماعات البشرية يمكن اعتبار التنوع بين الافراد داخل الجماعة الواحدة فى مثل درجة الاختلاف التقسيمى بين الجماعات . ومن هذا المنطلق يصبح هذا الاختلاف بين الجماعات البشرية بلا معنى . كما يصبح تعريف النموذج المحدد للجماعة مجرد تعريف وهمى .

اهمال نظرية مندل :

ان قوانين مندل التى انتشرت فى نهاية القرن التاسع عشر لم يمكن اعتبارها قابلة للتطبيق على الإنسان وخصائصه البيولوجية الوراثية قبل مرور عشرات السنين عن معرفتها . إن الاكتشاف الذى تم فى بداية القرن بشان توارث المجموعات الدموية ا ، ب ، ج بطريقة موحدة ، وبدون أى علاقة للاختلافات الجنسية ، قد ظل فترة طويلة شبيها بالنوادر القديمة . ولقد كان ذلك بمثابة « حالة خاصة » لا تشمل الا نظريات الارتباط الوراثى والتنوع الوراثى المكتشفة فى حشرات الدروسوفيلا التى تنطبق على الانسان . ولكن فى وجود هذه المعارف تنطبق قوانين وراثة مندل

على الانسان انطباقها على اى نوع يتكاثر جنسيا . فلا يمكن ان يحدث انتقال لنموذج جنسى ذى خصائص متعددة عبر الاجيال ما لم يحدث عزل وراثى مطلق للجماعات البشرية .

والتنوع الوراثى البشرى لا يمكن معه تحديد نموذج معين الا على مستوى المحتوى الوراثى والبيئى العام للفرد . وهو ما يحدد بواسطة مجموع الجينات والخصائص المميزة لهذا المحتوى . فالجماعة البشرية ليست سوى مجموعة من الافراد المتفرقين ، او قل عينة من الاحتمالات التى لا يمكن مقارنتها بعينة اخرى الا على المستوى الإحصائى .

وحتى علماء البيولوجيا البارزون والعاملون فى مجالات اخرى (مثل الكسيس كارول سنة ١٩٣٥) لم يستطيعوا فهم ما يبدو لنا اليوم حقيقة مادام مفهوم انتقال النموذج البشرى من جيل إلى اخر قد بدا لهم غير خاضع للمناقشة . وان ما يميز الاجناس لدى رجل الشارع (وأيضا بالنسبة للعالم الذى لم يمض معظم وقته فى المعامل) هو ، كما اوضحنا فى مكان اخر تضاد الافراد من ناحية الشكل الخارجى وكذلك اختلاف الثقافات .

ان اختلاف الحركات الجسمانية واختلافات اللغة والملبس والأنشطة تتداخل كلها ضمن الاحساس بالاختلافات الطبيعية للشكل الخارجى . فإن « الاسود » بالنسبة للرجل الفرنسى العادى هو أحد سكان المستعمرات السابقة الذى يرقص على قرع الطبول ، ويرتدى طاقية من الصوف ويتكلم بلغة غير مفهومة ممتلئة بالحروف المتحركة ، ويبتسم ابتسامة عريضة . ويقوم بجمع القمامة . ولا يجرؤ على النظر فى عيون الاخرين عندما يتحدثون معه . واحيانا يكون لون بشرته غامقا .

ان انتشار هذه النظرة او الرؤية السابقة يشرح جزئيا كيف أخطا علماء الحصانة البيولوجية والبيولوجيا الجزيئية فى تفسير مكتشفاتهم الرئيسية عن بيولوجيا الإنسان خلال العشرين عاما الماضية . فمازال هؤلاء العلماء يؤمنون بأن مفهوم النمودج الجنسى غير قابل للمناقشة وان مكتشفاتهم ماهى إلا تأكيد لذلك .

ثورة علم الحصانة الأولى ١٩٦٠ ـ ١٩٧٥ :

بعد ان ظل اكتشاف المجموعات الدموية ا و ب و ج وحيدا مدة طويلة تبعه اثناء الحرب وبعدها اكتشاف المجموعات المحمولة على كرات الدم

الحمراء ، ومنها نظام روسوس . وخلال العقد السابع عندما اكتشفت « المجموعات المتدرجة » بدأت الدراسة التقسيمية لتنوع هذه الخصائص فى الجماعات البشرية كلها .

وقد اختير اسم « انماط الدم » بواسطة العلماء الفرنسيين لهذا العلم الذى يحدد اهدافه جيدا ، وهى تحديد نمط الدم للجماعات البشرية . وبهذا يمكن تمييز السود والبيض وذوى اللون الأصفر وغيرهم بتفصيل كبير ، وذلك بعد تحليل عينة من الدم فى أنبوبة زجاجية ، وكانت المعلومات العلمية المنشورة فى هذه الفترة مليئة بهذه العبارات « چينات صفراء » و « سوداء » او « بيضاء » ظهرت بعد تحليل حوالى ثلاثين أنبوبة تحتوى على عينات دم جمعت على وجه السرعة من ساحل العاج أو المكسيك ، واظهرت تاثير محتويات بيئية مختلفة عن هذه المعروفة فى اوربا او الولايات المتحدة . ومن الاثار الخطيرة لهذه النتائج من ناحية طريقة تقرير نماذج بشرية قليلة وبعيدة عن الحضارة ، وكذلك التأكد منها بواسطة امصال خاصة ومعاملات صعبة . هذه النماذج قد اختيرت عن قصد فى عينات معينة كان مؤكدا وجودها بها ، وهذا يؤكد عدم وجود هذه النماذج فى الجماعات البشرية التى لم تختبر .

ومن انشطة هذه الفترة البحث عن أوجه التشابه بين الجماعات البشرية المتباعدة التى يحتمل ان تكون ذات أصل مشترك .

وهكذا بحث العالم تورهايدرال احد علماء أنماط الدم بدون جدوى عن دلائل استيطان البولينزيين لامريكا الجنوبية ، وسرعان ما وجد چينات سوداء افريقية لدى الميلانزيين ذوى الجلد الداكن والشعر المجعد . ولكن هذا الاكتشاف الاخير تلاشت اهميته سريعا مع اكتشاف أن الميلانزيين تحتوى اجسامهم على چينات « صفراء » . وابتداء من سنة ١٩٧٠ قامت الاتصالات بين علماء الانثروبولوچيا وعلماء الحصانة بتغيير أسماء « چينات سوداء وصفراء وبيضاء » إلى مواد خاصة « قوقازية وزنجية ومنغولية » ، وهى ايضا تسميات مزيفة ، ولكن تأثيرها أخف فى تاريخ الاستيطان البشرى . والحقيقة ان الدراسات المتميزة التى قام بها علماء وراثة الجماعات البشرية فى هذه الفترة على المتبرعين بالدم والتطور المحلى هى التى ادت بطريقة محددة إلى نهاية الادعاء بوجود چينات ملونة (صفراء او سوداء او بيضاء .. الخ) حيث وجدت چينات سوداء وصفراء فى منطقة نورماندى بفرنسا والبيرنيه بأسبانيا ، كما وجد لدى سكان الغابات الداخلية بالسنغال چينات صفراء أو چينات بيضاء بنسبة ١٠٪ . اذن الچينات خالية من الألوان مثل النقود الخالية من الروائح .

الصورة الجديدة للتنوع الوراثى البشرى التي بدأت تتحدد هى وجود جميع انواع الچينات فى كل مكان ، ولكن بنسب متفاوته حسب المكان ، ومن هذا يتضح احتمال التبادلات الوراثية بين الجماعات البشرية الحالية على مدى تاريخها ، ويصبح افتراض حداثة الاختلافات الجنسية منذ ٢٠٠٠٠٠ عام على الاكثر امرا مؤكدا على حد رأى ناى وروى شودرى . وعلى العكس من ذلك نرى علماء الانثروبولوچيا التقليديين ومؤيديهم من العنصريين يرجعون تاريخ هذه الاختلافات إلى أكثر من مليون عام . وهو ما يسمح للبيض بتاكيد تفوقهم ، حيث إنهم وصلوا إلى مرحلة الانسان الحالى « هومو سابينس » بسرعة وبطريقة مستقلة عن باقى الاجناس . وبغض النظر عما وراء هذا من موقف اخلاقى أو فلسفى فإن هذه النظرية العنصرية لا تقوم على دلائل جدية ولا تأخذ فى الاعتبار معلوماتنا الوراثية .

وحدة الانسان : ١٩٧٥ ــ ١٩٨٠

ان اكتشاف مجموعات مواد الحصانة الموجودة داخل الخلايا (نظام هـ ل ا) قد استطاع تفسير تلك التخرصات التى ظهرت ابتداء من سنة ١٩٣٥ بخصوص بحوث التوافق فى عمليات زرع الاعضاء الجراحية . وقد تاكد هذا الاكتشاف بعد الاكتشافات الحديثة الحالية حول التنوع فى تركيب الاحماض النووية (ا د ن) . فمثلا بعض الانظمة الوراثية تختص بوجود هذا التنوع فى كل الجماعات البشرية ، حتى إنه من المستحيل وجود شخصين متماثلين وراثيا بخلاف التوائم الاصلية . ونتيجة لهذا الاختلاف الفردى نرى ان معظم الچينات (فردية كانت او فى وحدات متعددة الچينات) نادرة الوجود فى الجماعات البشرية ، وذلك كما هو مبين فى الانماط النظرية التى صنفها ايونز . وينتج عن ذلك عمليا أنه لا يمكن التاكد من غياب چين معين او وحدة مركبة من عدة چينات داخل جماعة بشرية الا اذا وضع كل افرادها تحت الاختبار ، وهو ما لا يمكن إجراؤه مطلقا . وعلاوة على ذلك انه من الصعب قياس الاتجاهات السائدة داخل الجماعات ، لان عمليات التحليل مكلفة ، ولأن العينات المأخوذة للدراسة غير كافية لتمثيل الجماعات ذات الصفات النادرة . ومع ذلك فقد رأينا العديد من رجال البحوث فى علم « النماذج البشرية الخلوى » يقومون الان بالتجول فى انحاء العالم للحصول على عينات من عدد قليل من الافراد والاعلان عن وجود چينات صفراء وسوداء أو بيضاء داخل نظام

هـ ل أ . وهذا هو ما بادرت مجلة البحوث الفرنسية بالإعلان عن وجوده داخل اخماض ا د ن فى الميتوكوندريا الخلوية .

وليست هذه المعلومات خاطئة فقط ، ولكنها تزيد بطريقة محسوسة بواسطة مظهرها الحديث من المعتقدات القديمة الراسخة فى ذهن المجتمع . ان الوحدة الوراثية للانسان وعدم انتقال النموذج الجنسى عبر الزمن . وكذلك التركيب الخاص بالتنوع الوراثى ، كل ذلك من البديهيات العلمية التى تعاكس المفاهيم والاعتقادات الراسخة فى المجتمع . ان علم وراثة الجماعات البشرية الذى يؤيد ما سبق شرحه هو من الموضوعات الفنية التى لا يمكن استيعابها تماما بدون إعداد سابق ، حتى بالنسبة لدارسى البيولوچيا الجزيئية او الصحفيين العلميين . ومن سوء الحظ ان الاعداد الخاص بهذا الموضوع ليس بالأمر اليسير .

ان كل ما يخص الصفات الجنسية او الاختلافات الوراثية ليس له ذكر فى مناهج التعليم ، كما لو كانت محتويات هذه الموضوعات سوف توقظ تعصبا عنصريا وعلميا جديدا ، فى حين ان الاكتشافات العلمية الحديثة فى هذا المجال ستتكفل بهدم اسس هذا التعصب .

اندرية لانجانى
جامعة چنيف

علم الوراثة ،

والبعد اللا إنسانى فى الإنسان

ميشيل تيبون - كورينلوت

لقد اثار علم الوراثة الجزيئية طوال عشرات السنين نوعا جديدا من الظواهر هزت الافكار القديمة عن هوية الإنسان ومكانه فى العالم . ترى ماذا يحدث لصورة الانسان التقليدية عندما يؤدى التهجين بين الكائنات الحية الى تخطى الحدود التى تفصل بين هذه الكائنات وتميز بعضها عن بعض ؟ ماذا تعنى بالنسبة لنا الافاق التى تفتحت نتيجة فصل بعض الجينات الاجنبية ، وبخاصة تطعيم الثدييات بهذه الجينات ؟ (١) ماذا يحدث للعلاقات القديمة بين الاحياء عندما يؤدى ادخال الجينات الاجنبية فى خلايا الاجنة الى ولادة افراد يرثون الجينات الخاصة بثمانية اباء مختلفين ، او اثنى عشر ابا ؟ ويطول بنا الحديث إذا نحن سردنا قائمة كل هذه الظواهر الغريبة . ولاشك ان الطابع المزعج للنتائج التى يمكن التوصل اليها على هذا النحو من شانه ان يحدث اثارا مذهلة لا تصادف ارتياحا لدى اهل العلم . ولذلك يجب علينا ان نلقى نظرة اخرى على تفجر هذه الموجة الجديدة من الظواهر التى تمخض عنها علم الوراثة .

وهذا المقال مبنى على تاكيد امر اساسى يتعلق بالطابع المشترك بين هذه الظواهر ، الا وهو ادخال بعد « لا انسانى » فى عالم الإنسان . ويعتبر

المترجم : أمين محمود الشريف

هذا المقال امتدادا لبحث سابق يدور حول معنى « التحول » نحو هذا البعد « اللا انسانى » كما يدور حول اصح تفسير لهذا البعد « اللا انسانى »

(١)

موضــوع التحـــول

(ا) التحول عن الفلسفة إلى العلوم والتكنولوجيا

يمكن فهم فكرة هذا التحول على مستويين ، وإن كان كلاهما يتصل بالاخر . المستوى الاول يتعلق بالتحول عن الفلسفة إلى العلوم والتكنولوجيا . ولفهم هذا النوع من التحول يجدر بنا ان نبدا بتاكيد امر لا خلاف عليه ، وهو التدهور السريع الذى طرا على مكانة الفلسفة بعد ان ظلت قرونا تحتكر فى الغرب طرح بعض الاسئلة الاساسية التى تهم الفرد والمجتمع . والحق ان هذا التدهور حدث فى الوقت الذى تم فيه اضفاء صفة رسمية على الفلسفة فى الدول البيروقراطية الكبيرة . ولكن مثل هذه الحركات الثقافية لها جذور اعمق من ذلك . وبيان ذلك ان السبب فى تدهور مكانة الفلسفة التى ظلت موضع التقدير والاحترام ردحا من الزمن لا يرجع الى اختفاء الاسئلة التى جرت الفلسفة على طرحها مثل : ماذا يمكن ان اعرفه ؟ ماذا يجب ان افعله ؟ ماذا يمكن ان أرجوه ؟ ، وإنما يرجع السبب فى هذا التدهور الى التحول نحو توجيه هذه الاسئلة إلى العلم والتكنولوجيا . ولذلك نجد ان الحركة التى تتيح لنا ان نفهم السر فى ان الفلسفة المعاصرة فقدت اهميتها ، او اصبحت ـ على الأقل ـ مقصورة على جمهور يزداد قلة يوما بعد يوم ، هى الحركة التى تتيح لنا ان نفهم السر فى ان المنجزات التقنية ، والبحوث النظرية والعملية فى مجال العلوم مثل علم الفيزياء النظرية ، وعلم الوراثة الجزيئية ، تطرح اسئلة اساسية على مجتمعاتنا ، ظلت حتى الان من اختصاص الفلسفة .

ولنضرب ثلاثة امثلة تدل على هذا التحول :

١ ـ المثال الاول مقتبس من إحدى منجزات الفيزياء الذرية ، وهو يتعلق بالاسلحة النووية . وهذا المثال يضطرنا حتما إلى ان نسال أنفسنا عن المصير المشترك الذى يحتمل ان يحل بنا جميعا . وهذا سؤال اساسى

يتجسد فى الخطر النووى المسلط على رؤوسنا . وقد اغفلته الفلسفة لان الجميع لم يفهموا مغزاه .

٢ ـ اما المثال الثانى فقد سبق ذكره ، وهو يرتبط بعلم الوراثة الجزيئية ، ويتعلق بالانهيار التدريجى لصورة الانسان التقليدية التى ظلت قرونا محور البحث فى الفلسفة الغربية .

٣ ـ واما المثال الثالث والاخير فهو ان تطور الاساليب التقنية التى تحاكى الحياة الانسانية والتوسع فى استخدام الاساليب الحية الميكانيكية يفرضان علينا ضرورة تغيير الحدود التقليدية الفاصلة بين الكائنات الحية والاعضاء الصناعية .

هذه الاسئلة الثلاثة توضح لنا بجلاء تحول الاسئلة العالمية والاساسية فى الفلسفة الغربية الى النشاط العلمى والتقنى . على ان مثل هذا التحول يؤدى الى تغييرات عميقة فى التعبير عن الاسئلة المطروحة ، واهم هذه التغييرات ما يلى :

١ ـ التغيير الاول يتوقف على مدى البون بين التعبير المنطقى الصرف الذى تتسم به المسائل الفلسفية ، وبين معالجة هذه المسائل بطريقة نظرية وعملية لا ارادية . ذلك أن فيزياء الكم والبيولوجيا الجزيئية لا تهتمان اساسا بتلك المسائل «القديمة» المتعلقة بمصير الفرد والمجتمع . وانما هى تعمل وتتطور لتحقيق أهداف جزئية محددة ، وإن كان جزء من هذا النشاط النظرى والعملى الذى تقوم به قد يؤثر فى هذا المصير .

٢ ـ والتغيير الثانى الناشىء عن تحول القضايا الفلسفية إلى العلوم والتكنولوجيا يتوقف على القول بان العلوم المختصة وبخاصة علم الفيزياء وعلم الوراثة يجيبان فى صمت وبطريقة لا ارادية على هذه الاسئلة التى بدت مؤخرا وثيقة الصلة بموضوع هذين العلمين . ولذلك نجد ان علم الوراثة الجزيئية ، الذى يقع فى نقطة تقاطع المعلومات والمعارف المتعلقة بالعناصر الاساسية فى المادة الجامدة ـ وهى الذرات ، والجزئيات ، والجزيئات الكبيرة (اى التى ترى بالعين المجردة) ـ وتراكيب الحياة الاولية والخلايا ، يجيب فى الواقع عن الاسئلة المتعلقة بخصائص الحياة ، واصل الحياة ، باجراء عمليات مبنية على الاتصال الجوهرى بين المادة الجامدة والحياة ، ولكن بدون تحويل احداهما الى الاخرى .

هذا هو النمط الاول من التحول الذى يتيح لنا التفكير السليم فى القضية المطروحة . قضية الوراثة . وادخال بعد لا انسانى فى الانسان .. وهذا يشير حتما ملاحظة اخيرة . وهى ان المشكلات الجذرية التى تطرحها اليوم بعض العلوم والاساليب التقنية ، بالاضافة الى عدم التعبير عنها بطريقة منطقية ، من شانها ان تضع التفكير الفلسفى فى مازق حرج . زد على ذلك اننا اذا افترضنا ان الفكر الفلسفى التقليدى استمر فى بحث القضايا التى عفى عليها الزمن ، ولم يعد يهتم بها احد ، كان فى وسعنا ان ندرك التخلف الزمنى بين مجال الاسئلة المثارة ، والقضايا المطروحة ، وبين النظريات الفلسفية القليلة التى تجيب عن هذه الاسئلة والقضايا . والقضية هنا هى قضية موقف متفجر نستطيع ان نلمسه بسهولة فى التخلف الماثل بين البحوث التى بلغت اوسع نطاق فى علم الوراثة ، وبين تشكيل لجنة من الخبراء المختصين فى علم الاخلاق تهدف الى بحث المشكلات الفلسفية العتيقة . وتضم نساء ورجالا اختيروا لمركزهم السياسى والرسمى ، لا لاتساع افق تفكيرهم فى التغييرات التى تحدث فى الوقت الحاضر .

(ب) تحول مركز الثقل فى الاستمولوجيا (المعرفة) والظواهر

والنمط الثانى من التحول هو عبارة عن تغير أبعاد الظواهر التى تدرس فى فيزياء الجسيمات ، والوراثة الجزيئية . ويتمثل هذا التغيير فى تجنب كل إشارة إلى التجربة الحسية ، وما تحدثه من أزمة فى مجال المعرفة . وعودة الظواهر غير الإنسانية إلى عالم الإنسان ، ولوصف هذا النمط الجديد من التحول يحسن بنا احيانا ان نرجع إلى تاريخ علم الفيزياء ، والاشارة الى الملاحظات التى ابداها بعض علماء الفيزياء بشأن ممارسة هذا العلم . ففى سنة ١٩٢٩ د ب ماكس بلانك « بضرورة الاستعانة فى التعبير عن عالمنا الحسى بالنتائج التى تم التوصل إليها فى فيزياء الكم باستخدام الطرق الرياضية ، حتى يتسنى لنا أن نجنى من هذه النتائج بعض الفوائد »،(٢)ثم قال : « ان التصور الجديد لحقيقة الكون طبقا لمقررات فيزياء الجسيمات يجب إدراجه فى إطار التجربة الحسية ، وإذا لم يتم ذلك كان هذا التصور الجديد بمثابة فقاعة لا تلبث أن تنفجر عند اول هبة من الريح » أ هـ .

وقد ادلى ماكس بلانك بهذه الملاحظات قبل ظهور الثورة الذرية . ويبدو لنا ان تطور الفيزياء قد اثبت أنه كان على خطأ تام عند إدلائه

بهذه الملاحظات . وبيان ذلك ان فيزياء الكم قد تطورت بشكل عجيب على المستوى النظرى ، كما تطورت على نحـو أدى إلى عدد معين من المنجزات التكنولوچية ، ولكن احدا لم يستطع حتى الان ان يسد الفجوة الواسعة بين نوع القوانين الطبيعية الحتمية التى تحكم التجربة الحسية الانسانية والفاصل الزمنى المرتبط بها ، وبين القوانين الطبيعية الحتمية التى تحكم الظواهر الجسيمية . والدليل على ذلك انه يوجد فى مفاهيم فيزياء الكم عدد معين من الظواهر مثل ظاهرة عدم الانفصال ، وقابلية الانعكاس فى النظم ، وهذه الظواهر لا تساعد اطلاقا على فهم نظريات العقل البشرى الذى يستمد كل معلوماته من التجربة الحسية★وبدون ان نتخذ موقفا معينا فى هذه القضية الجدلية ، وبدون ان نؤكد وجود نوعين من القوانين الطبيعية الحتمية منفصلين بوضوح ، وبدون ان نؤكد الانفصال التام بين نوع المعرفة المكتسبة على المستوى الإنسانى ، ونوع المعرفة المكتسبة على مستوى الجسيمات ، يجب علينا التسليم بان علماء الفيزياء عندما حولوا مجال الظواهر الحسية الى مجال فيزياء الجسيمات قد حطموا بالفعل الإطار التقليدى للمعرفة المستمدة من التجربة الحسية .

وفى وسعنا ان نضع ايدينا على بعض الخطوط العريضة لهذا الموقف الجديد فى المعرفة التى دخلت لاول مرة فى الفيزياء النظرية . وهذه المعرفة ـ كما سنرى ـ تتعلق بعلم الوراثة ايضا :

١ ـ تغيير بعد الظواهر المدروسة ، والتحول عن الظواهر الحسية المستمدة من الميكانيكا التقليدية ـ مثلا ـ الى ظواهر الجسيمات .

٢ ـ وضع مفاهيم رياضية فى الاساس تخالف القوانين الطبيعية الحتمية التى تحكم الظواهر ذات البعد الإنسانى .

٣ ـ ظهور بعض المتناقضات ، مما يدل على حدوث ازمة فى صميم المعرفة الانسانية .

٤ ـ استحالة إقامة جسر يصل بين الظواهر الحسيه والظواهر الجسيمية مما يتيح لنا تفسير الاخيرة تفسيرا حسيا .

وتوخيا للدقة فى التعبير عن هذه النقطة الاخيرة نقول إن الجسور تقام الان بطريقة مدهشة بين هذين النوعين من الظواهر (الحسية

★ حركة فلسفية فى القرن الثامن عشر (المترجم)

و الجسيمية . ولكن ليس إطلاقا بالمعنى الذى ازاده ماكس بلانك ، اى تحويل الذرة غير الادمية (الجامدة) إلى ظاهرة ذات بعد ادمى . ذلك أن هذه الجسور تقام فى اتجاه عكسى تماما ، اعنى وجود ظواهر مرتبطة بالبعد الجسيمى للمادة فى إطار العالم الحسى للبعد القائل بأن الإنسان هو « سيد الكون ، وهو الغاية القصوى للكون » . وجدير بالذكر أن اختراع القنبلة الذرية التى تبعث درجة حرارة عالية تعادل حرارة الكواكب هى مثل واضح للطابع الغريب الذى تتسم به هذه الظواهر الجديدة بالنسبة للظواهر التى نعيش بينها .

وهذه الملاحظات عن الموقف الذى خلقته الفيزياء النووية تطبع فى ذهن الإنسان فكرة لا تزول أبدا خلاصتها ضرورة توجيه العقل الإنسانى الى التفكير فى الظواهر غير الادمية . ويمكن القول بأن هذه الفكرة ترجع من بعض الوجوه إلى العالم القديم . ومن النتائج الخطيرة التى تترتب على هذه الفكرة اختلال ميزان الوعى الحسى والتلقائى القائم على الحواس المذكورة فى الجسم البشرى واختلال « الفطرة السليمة » عند الانسان . والامر الذى تكشف عنه الفيزياء النظرية هو وجود حركة خاصة بالعلوم تبدو فيها هذه العلوم غير متهمة بالبعد الإنسانى . ومكان الإنسان فى الكون ، ودوره فى تطور النوع الحيوانى . ولكن ذلك كله انتهى بانتهاء مذهب بطليموس القائل بأن الارض هى مركز الكون وإن الانسان هو واسطة العقد وقطب الرحى فى هذا الوجود ، وذلك بعد ان ظهرت ثورة كوبرنيق الذى فند مذهب بطليموس واثبت ان الشمس (لا الأرض) هى مركز الكون . ولم تحتفظ نظرية كوبرنيق بقوتها إلا لقيامها على أسس علمية مؤكدة .

وواضح ان علم الوراثة الجزيئية يدخل فى إطار التحول من معرفة وممارسة الظواهر الحسية والماكروسكوبية (اى التى تدرك بالعين المجردة على عكس الظواهر الميكروسكوبية التى تدرك بالميكروسكوب اى بغير العين المجردة) الى مجال الظواهر غير الادمية . وهذا التحول يحدث على مستويين :

١ ـ اولهما موروث عن البيولوچيا الخلوية (نسبة للخلية) وهو يؤيد الدراسة الميكروسكوبية على مستوى الخلية ، مع ملاحظة ان الفصل بين النوع الماكروسكوبى ، والنوع الميكروسكوبى بالنسبة للحياة ليس فصلا تاما .

٢ ـ والاخر يصدر عن نماذج فيزيائية وكيميائية ، وهو يدخل النظام الجسيمى فى دراسة الحياة ..

وقدتشكل هدف علم الوراثة عن طريق سلسلة من التحولات فى الاسئلة التقليدية الخاصة بالحياة . وقد قلنا إن علم الوراثة أجاب فى هدوء وصمت عن الاسئلة الخاصة بنوعية الحياة التى تتصف بها الكائنات الحية دون المادة الجامدة ، كما أجاب عن السؤال الخاص باصل الحياة ونشاتها . وقد فعل علم الوراثة ذلك بعد ان أقر شرعية الفصل بين المادة الحية والمادة الجامدة كأساس لاى منهج مستمر لمعالجة المادة الحية دون تحويلها ببساطة إلى مادة جامدة . وجدير بالذكر أن علم الوراثة حين يؤيد منهج الجزيئات الكبيرة (التى ترى بالعين المجردة) فى دراسة الحياة يقرر فى الوقت نفسه منهجا من شأنه أن يقلب المفاهيم التقليدية التى تقوم عليها نظرياتنا ، وبذلك ينضم علم الوراثة إلى الفيزياء الذرية فى إحداث انقلاب فى مجال المعرفة . وعلى هذا النحو نشاهد فى مجال الظاهرة القائلة بأن الإنسان هو سيد الكون والغاية القصوى من الكون عودة إلى الظواهر التى لا تتفق مع ما يتعتقده الناس بشأن الجسم البشرى وعلاقته التقليدية بالبيئة .

ولذلك كان هذا الضرب الثانى من التحول أكثر أهمية من التحول الا ول بسبب أهمية الموضوع الذى يعالجه .

(٢)

البعد اللا إنسانى والبعد غير الآدمى

بعد أن حدثناك عن موضوع التحول ان لنا أن نتحدث عن الموضوع الثانى الهام ، وهو المعنى المراد بكلمة « لا إنسانى » .

لاشك أن إثارة الموجات المتلاحقة من الظواهر الوراثة من شأنه أن يملا القلوب رعبا ، ويثير فيها غريزة حب الاستطلاع بصورة غير صحية . وهذا أمر مفهوم ، وهو يرجع إلى التمسك الشديد بفكرة « المركزية الإنسانية » ، وهى فكرة قديمة تقول بأن الإنسان هو مركز دائرة الكون ، بمعنى أنه هو سيد الكون والغاية القصوى منه كما سلفت الاشارة الى ذلك من قبل .

وهناك مبرران للمخاوف التى تثيرها ظواهر الوراثة :

اولهما ناشىء عن النزعة الإنسانية التقليدية التى تتمثل فى المركزية الانسانية سالفة الذكر كما تتمثل فى العصبية القومية التى تدعو الإنسان

الى القول بان الجنس الذى ينتمى اليه هو اسمى الاجناس . ومن هنا نبتت فكرة التمييز العنصرى . وتدعو النزعة الإنسانية التقليدية المذكورة انفا الى تركيز الجهود الادمية والسياسية والاقتصادية حول الانسان ومن اجل الانسان . وفى هذا الإطار يرى الناس ان تقدم العلم والتكنولوجيا يهدف الى تحقيق سيادة الانسان . ولكن هذه السيادة تسوقها بعض الافكار الخاطئة فى طريق الانحراف . ومن هذه الافكار ما يلى .

(ا) وسائل الانتاج الاقتصادية والاجتماعية المتناقضة كما يتمثل ذلك فى كل المدارس الماركسية والمدارس الاخرى المعارضة لها .

(ب) النزعات الخاطئة والروح الرجعية ، والعقليات العتيقة ، والنزعات العلمية المتطرفة ، والنزعات الجديدة غير العلمية .

وفى هذا الاطار يقاس علم الوراثة ونشاطه ونتائجه بمقياس ما يسمى « سيادة الانسان » فى الكون . وبذلك يصبح هذا العلم إما إضافة صادقة إلى التقدم الإنسانى أو يصبح فى أغلب الأحيان عملا لا إنسانيا فى نظر البعض ، وسمة من سمات عصر رهيب ، أو مظهرا لنزعة الشر المتأصلة فى نفس الانسان . ذلك ان الناس ينظرون فى اغلب الاحيان إلى البعد « غير الادمى » فى الإنسان (كتهجين الإنسان من غيره من الحيوانات كالقرود مثلا) على انه عمل لا إنسانى (بالمعنى المجازى أى عمل همجى ووحشى) بكل ما تشتمل عليه الفكرة من معان سلبية .

وفى مقابلة هذه التيارات المستندة إلى النزعة الإنسانية التقليدية السالفة الذكر يأتى ، على مستوى أعمق من التحليل وفى اطار نقد العلوم والتكنولوجيا ، رأى العالم هايدجر وكل ما يدور حوله من آراء . وخلاصة رايه ان الموقف الحالى فى العلوم والتكنولوجيا هو أخر مظهر من مظاهر التجربة الفلسفية والثقافية التى وقعت فى مأزق الميتافيزيقا حيث تاهت الحقيقة ، وظهرت فلسفة كونية تخلط بين مشكلة الوجود ومشكلة الموجودات .

وقريب من راى هايدجر راى حنا أرندت الذى يقول : « ألم تؤد كل خطوة اتخذها العلم منذ عهد كوبرنيق إلى الحد من أبعاده والتضييق من افاقه ؟ » (٣) وكذلك ايد حنا أرندت اراء هايدجر فى محاضرته عن التكنولوجيا . والواقع أن هايدجر رأى بوضوح أن التناقض العجيب فى تحول الفلسفة الى العلوم والتكنولوجيا هو بمثابة تصعيد خطير لفكرة اللا انسانية المتنامية ، فهو يقول :

« يبدو لى ان الانسان لم يكن يرى فى كل مكان سوى نفسه فقط ، أما اليوم فلم يعد يرى نفسه فى أى مكان ، أى أنه لم يعد يرى وجوده فى أى مكان (٤) » أ هـ . وهو يرفض هاتين الفكرتين : فكرة سيادة الانسان ، وفكرة تجريد الانسان من إنسانيته ، وذلك باسم فكرة عن الوجود ضلت طريقها فغاصت فى خضم الميتافيزيقا دون أن تترك لنا الطريق الوحيد الذى بقى أمامنا ، طريق العودة إلى الوجود ، أى العودة إلى الفكر الفلسفى .

بيد أن رأى هايدجر مشوب بغموض كثيف إلى حد أنه يرى فى الموقف الحالى خسارة فادحة ، ولا يسمح بالتفكير فى العلوم والتكنولوچيا لأنه يرفضهما رفضا ميتافيزيقيا ، ويتهم كل من يعارضه بالعجز والقصور . وأخيرا نقول إن تفكير هايدجر يتسم بروح العصبية القومية المقيتة ، وأية ذلك أنه يرد كل فكر حقيقى إلى أصول الثقافة الغربية ، وبخاصة فى بعدها اليونانى . وصفوة القول أنك لا ترى أى معنى جاد ولا أى رأى مستنير فى هذه الحركة التى تهدف إلى التشهير بالعلم والتكنولوچيا .

والحق أن المقال الحاكى عن علم الوراثة والبعد اللا إنسانى فى الانسان ينظر إلى الأمر من زاوية أخرى . فهذا المقال هو فى جوهره مقال استفهامى (لا تقريرى) ، وافتراضى (لا يقينى ولا قطعى) والمقصود بكلمة لا إنسانى الواردة فى عنوان المقال هو البعد غيرالآدمى ، ولا يتعرض المقال لإصدار حكم على قيمة هذا التحول ولا على قيمة التغيير الذى يحدثه فى عالم التجربة الحسية . وكذلك يدعو المقال إلى أن نسال أنفسنا : كيف يمكن تفسير هذه الظاهرة غير الادمية (أى تطعيم الإنسان بجينات حيوان غير آدمى) على نحو يستقر فى ذهن الفرد والجماعة بطريقة إيجابية . هذه هى النقاط المختلفة التى يجب بحثها فيما يتعلق بالوراثة الجزيئية .

(٢)

التقدم الحقيقى الذى أحرزه علم الوراثة الجزيئية

لكى يتسنى لنا تتبع التطورات التى حدثت فى هذا الموضوع يحسن بنا أن نتذكر عددا من الأفكار والمفاهيم التى أدت إلى تأسيس علم

الوراثة . ويرجع الفضل إلى أوجست وايزمان ـ كما يقول أنطوان دوشان ـ فى التعبير بأوضح عبارة عن أهمية فرضيات الانتخاب فى انتقال الوراثة ، وبخاصة المفاهيم الأساسية لشفرة الوراثة (٥) ، ثم يستشهد بعد ذلك بنص من كتاب « أجرو بيولوجى » ، لمؤلفه العالم ليسنكو الذى يوضح بدقة موقف خصمه وايزمان : قال ليسنكو : « إن وايزمان يتخيل وجود مادة وراثية خاصة هى « الجرمين » ويقرر أنه من المناسب أن نبحث عن المادة الوراثية فى النواة . ويرى وايزمان أن ثمة نوعين عريضين من المادة الحية : المادة الوراثية أو الايديوبلاسم ، والمادة المغذية أو التروفو بلاسم . ثم يقول إن حاملات المادة الوراثية ـ وهى الكروموسومات ـ تظهر فى صورة عالم مستقل عن الجسم ، وعن ظروف وجود الكائن الحى ، (٦)أ هـ .

وليس هناك ما هو أوضح من ذلك . ولكن ليسنكو لا يدرى مدى قوة رأى وايزمان . وفى الجملة الأخيرة من النص الذى استشهدنا به يرفض ليسنكو رأى وايزمان وفكرته المثالية ، مؤيدا رفضه بتعريف « فرضيات الانتخاب » ، فيقول : « يتضح من ذلك أن وايزمان يقرر أن المادة الوراثية ليس لها أى تكوين جديد ، ذلك أن المادة الوراثية فى رأى وايزمان لا تنمو ولا تتطور ، فى حين أن الفرد ينمو ويتطور ، وأنه لا يطرأ عليها أى تعديل مصاحب لنمو الفرد (٧) .

ونحن نعرف ما حدث بعد ذلك : إذ أسهم ليسنكو فى النجاح الباهر الذى أحرزته مدرسة الوراثة الروسية ، وهى من أفضل مدارس الوراثة . أما وايزمان فقد حدد بالضبط المفاهيم الأساسية فى علم الوراثة ، فقال : إن « الجرمين » هو ما يسمى الآن بالبرنامج الوراثى ، و « السوما » هى مظهره العضوى . وهذه التفرقة تظهر مرة أخرى فى فكرتى : « الطراز الجينى » و « الطراز الظاهرى أو المظهرى » . يضاف إلى ذلك أن وايزمان رفض كل تأثير للسوما فى الجيرمين ، أى كل تأثير للطراز الظاهرى فى الطراز الجينى ، وبهذا الرفض انتحل بقوة فكرة « فرضيات الانتخاب » مؤكدا استحالة وجود موثر خارجى يؤثر فى التراث الوراثى .

وقد قام هوجودى فريس بتهذيب هذه السلسلة من المفاهيم الرئيسية ، وأعاد اكتشاف قوانين مندل . وقد أدى استخدام فكرة الجينات وبدائل الجينات المرتبطة بفكرة الطفرة إلى فهم عملية التطور دون التخلى عن فرضيات الانتخاب . ويرجع الفضل إلى مندل أيضا فى أنه قرر وجود أجزاء منفصلة من الطراز الجينى والجينات مستقلة بعضها عن بعض . وأخيرا يرجع الفضل إلى مورجلن وإلى دراساته حول حشرة

« الدروسوفيلا » فى القول بأن هذه الدقائق الجينية الافتراضية مرتبطة بدعامة مادية يمكن إدراكها حسيا هى الكروموسومات .

والواقع أن المشكلة التى واجهت علم الوراثة عشرات السنين هى فهم كيفية الربط بين خصائص الطرآز الظاهرى بهذا الجين أو ذاك . ذلك أن الانفصال التام بين الدعامة الجينية ومظهرها (أى بين الطراز الجينى والطراز المظهرى) الذى تؤيده فرضيات الانتخاب جعل من الضرورى معرفة المعلومات التى تسمح لنا بفهم القيود الوراثية وانتاج الكروموسومات . ونحن نعلم كيف أن الاقتحام (التقدم) الثانى فى علم الوراثة قد تحقق بتقرير فكرة الجزيئيات الكبيرة التى أتيح لها أن تفتح الطريق أمام اكتشاف الشفرة الوراثية ، ومعرفة دور الأنزيمات والتحول الغذائى (الأيضى) فى الخلية .

إن الأخذ بالمسلمات الفيزيائية والكيميائية قد ألقى ضوءا جديدا وتفسيرا جديدا على طبيعة الحياة . ولاشك أننا نجد فى ذلك أعمق تحول فى علم الوراثة فيما يتعلق بمفهوم الحياة . فعن طريق هذه النظرة طرأ تغيير هام على علم الوراثة الذى اكتسب قوة وقدرة إنتاجية عجيبة . ولا تعنى هذه المسلمات على الإطلاق أن الكائنات الحية يجب أن تتحول الى ظواهر فيزيائية وإنما تعنى أن معرفة الجزئيات الكبيرة وتركيبها الحيوى يسمح بالفحص الدقيق للمعلومات الخاصة بها . وهذه الخطوة نحو الكيمياء والفيزياء توجه نظر علماء الوراثة نحو مستوى من الظواهر يضعف من موقف أصحاب النظريات التعليمية بشأن نوعية الحياة ، ويطرح السؤال عن تعريفها بطريقة أخرى فى إطار الاتصال والاستمرار الاساسى بين المادة الحية والمادة الجامدة . ولماذا نقول هذا كله ؟ لأن علماء الوراثة حين وضعوا أقدامهم على هذا المستوى الفيزيائى ـ الكيميائى قد أحرزوا تقدما حقيقيا لايزال مضمونه غير واضح للآن ، ولكن نتائجه أخذت تتكشف للعيان .

(ا) نهاية المركزية الإنسانية

نقول فى البداية إن هذا التحول نحو البعد الفيزيائى الكيميائى قد اثبت بطريقة قاطعة الصلة الأساسية بين جميع الكائنات الحية ، وذلك على مستوى الجزيئات الكبيرة على الأقل . وقد يبدو هذا أمرا تافها ، ولكن يجدر بنا أن نتذكر أن النظريات التى تحكم علم الوراثة الجزيئية تحظر أى مناقشة فى عدم المساواة بين بنى الإنسان . وقد أوضح الباحث

الألمانى مولر هل (٨) . فى كتابين له عن علم الوراثة فى عهد النازى أن هذا العلم حاول استخدام طرق ساذجة للانتخاب شملت الثيران والخنازير . ثم تطبيق هذه الطرق على الإنسان . ويجب علينا أن ندرك أن طول الزمن اللازم لإجراء تجارب الانتخاب والجهل بالعناصر الأساسية فى هذا الموضوع أديا إلى اتباع مناهج بعيدة عن أن تكون علمية على الإطلاق ، مثل منهج الانثروبولوجية العنصرية (التى تويد فكرة التمييز العنصرى) ومما يدعو إلى الدهشة أيضا أن الفيزياء الجسيمية لم تلق قبولا لدى النظام النازى . وأطلق النظام النازى على الفيزياء الذرية اسم الفيزياء اليهودية ، ولماذا ؟ لأن هذه الفيزياء فى نظره ترد كل مراتب الكائنات بين الحية والجامدة إلى تراكيب ذرية وما شابه ذلك . وانتقل النازى من ذلك إلى القول بأن الفيزياء النووية تشجع فكرة المساواة بين الكائنات ، وتؤدى إلى انحطاط قدر الإنسان (لمساواته بغيره من الكائنات الدنيئة) ويعرف العلماء ذلك الان جيدا . وقد تحطم علم الوراثة الألمانى بالمعنى الحرفى والمعنى المجازى معا . فأما بالمعنى الحرفى فقد تم ذلك بفعل القنابل التى تساقطت على ألمانيا ، وأما بالمعنى المجازى فلتعذر الاتصال بين علماء الفيزياء ، وقد حدث هذا الاتصال بعد ذلك فى الولايات المتحدة وفى انجلترا ، إذ ألف العالم الألمانى « شرودنجر » كتابه الوجيز والأساسى بعنوان « ما هى الحياة ؟ » فى ١٩٤٤ بمدينة دبلن التى لجأ إليها .

وقد حطم علم الوراثة الجزيئية نهائيا بقايا المركزية الإنسانية (التى تجسدها الأنثروبولوجية العنصرية) . ولم يقتصر الأمر على عدم وجود أى أساس للتفاوت العنصرى والاجتماعى فى المحاولات التى بذلت للكشف عن أسرار الأيض فى باسيلات (عصيات) القولون ، بل تعدى ذلك إلى الحط من قدر الإنسان الذى أوضح علم الوراثة الجزيئية أنه لا يمتاز على غيره ، مما أدى إلى زيادة احترام كل الكائنات الحية على حد سواء . ولذلك فإن تحول الاهتمام الذى أدى إليه علم الوراثة لم يؤد إلى إثبات عدم المساواة بين الإنسان وغيره ، بل ـ على العكس ـ أنزل النوع الإنسانى كله من المقام الرفيع الذى قالت كل النظريات الفلسفية والدينية إنه يمتاز به على بيئته وعلى المملكة الحيوانية والمملكة النباتية .

هذه هى إحدى النقاط الأولى التى قد يثيرها تحول المعرفة نحو مستوى الجزيئات الكبيرة فى علم الوراثة . ولا تتمثل هذه النقطة فى فوضى التهجين وفصل الأعضاء الخ .. فحسب بل أيضا فى اكتشاف بعد كونى ينغمس فيه النوع الإنسانى كله ، بعد أن نسيه الإنسان ، ولكن هذا

المنهج العلمى أتاح له الظهور من جديد . وفى هذه النقطة نستطيع أن نختم كلامنا بذكر ملاحظة غريبة خلاصتها أن الكائن الهجين المتمثل فى « الشمبانزى ـ البشرى » يمكن أن يذكرنا بهولات (جمع هولة وهو الحيوان الكريه المنظر) القرون الوسطى التى كان الناس يؤمنون بها . ولكن لو عاش هذا الشمبانزى البشرى بيننا لكان مخلوقا حياً مثلنا ، ولكان أخا لنا من جهتين ، لأنه يربطنا بالبشر كما يربطنا بالرئيسات (رتبة من الثدييات تشمل الإنسان والقرد) . أما القيمة الأدبية والبيداجوجية لهذا الهجين فماذا نعرف عنها ؟ ترى هل يكون هذا الهجين أسوأ حالا من ذلك الرجل البيروقراطى الروسى الذى يشرف على ترحيل ملايين « الكولاك » (المزارعين الأغنياء فى روسيا) من ضياعهم ؟ لا نستطيع أن نجزم بيقين بأن هذا الشمبانزى البشرى أسوأ من ذلك الرجل . وماذا يكون أثر وجود هذا الشمبانزى البشرى على الإنسان ؟ هل يكون هذا الأثر سلبيا لأنه يحط من قدر الصورة التى يتخيلها الإنسان لنفسه ؟ ولكن من المؤكد ان زيادة عدد القتلى الذين يفتك بهم الإنسان بالجملة يحط من قيمة الصورة التى نتصورها لأنفسنا .

وفى نهاية أول تفسير من التفاسير الحرة التى يوحيها علم الوراثة نستطيع أن نؤكد أن الفوضى الظاهرة التى يسببها ما يحققه علم الوراثة الجزيئية من نتائج يوما بعد يوم ـ كالتهجين وتغيير الجينات الخ ـ ترتبط ببعد كونى لا يتجلى فى النظريات المنطقية أو نظريات الفن فحسب ، بل إنه يتجلى فى صورة مادية ملموسة . وكلنا نعلم أن المجتمعات لا تعيش بالخبز وحده ، بل تعيش بالخرافات الكبيرة أيضا . ومن هذا الوجه يمكن القول بأن فرانسو جاكوب أصاب المحزّ حين قال : « ... إن الخرافات والعلوم تؤدى وظيفة واحدة من بعض الوجوه . كلاهما يزود الروح البشرية بصورة معينة للعالم والقوى التى تحركه » . وتحت تأثير العقل تعرضت هذه الخرافات الكبيرة الجماعية ـ التى أورث زناد العقل ـ لانهيار خطير يفسر لنا بلاشك الاشكال المنحطة التى اتخذتها هذه الخرافات فى ألمانيا النازية وفى عهد الحكم الشمولى أيام ستالين .. ويبدو لنا اليوم أننا نشاهد تحالفا جديداً بين الخرافة والعلم يتمثل لا فى علاقة تتسم بالتبعية (كما فى عهد الوراثة النازية) بل فيما تحققه العلوم كعلم الفيزياء وعلم الوراثة من أمور خرافية . ومن هذه الناحية يمكن القول بأن هذه العلوم تمثل وتحقق الخرافات الكبرى التى يقوم عليها صرح مجتمعاتنا ويبقى على الدوام .

(ب) تغير فكرة الانتخاب

النوع الثانى من التفكير الذى يثيره التحول نحو الظواهر غير الادمية فى علم الوراثة يتعلق بنقطة قلما يرد ذكرها ولكنها جديرة بالملاحظة . وقد أشرنا فيما سبق إلى المخاوف التى تثيرها المعالجات الوراثية . وهذه المخاوف تشبه ما يحدث عند مشاهدة الهولات أو غرائب الحيوانات . وإذا علمنا الإبداع العجيب الذى ساعد على ظهور المنهج الجزيئى فى علم الأحياء ، والسرعة التى تتوالى بها المنجزات التكنولوجية ، وجب علينا التسليم بأن كلا هذين الأمرين يشترك فى أمر واحد هو التماثل التركيبى فى الجزئيات الكبيرة والتماثل الموجود بين كل الكائنات الحية . ومتى عرفنا تتابع « النيوكليوتيدات » لسلاسل الحمض الديؤكسى ريبوزى النووى (ح د ن)، أو تتابعات الأحماض الآمينية ، وذلك إذا عرفنا تراكيب القواعد الآربعة المرموز لها باحروف (أ س ح ث) أو الأحماض الآمينية البالغ عددها العشرين عدا ، والشفرة التى تربط بينها أمكننا ما يلى :

١ ـ تصنيعها جميعا فى أنابيب الاختبار ، وبذلك يمكننا إنتاج چينات معروفة ، أو بدء العمل (ولم لا ؟) من « بوليمر » صناعى ، ثم البحث عن البروتينات التى تحلله إلى عناصره الأولية ، ثم تكوين سلسلة متتابعة منها ، وتكوين جزيء كبير نيوكليوتيدى ، ومحاولة إدخاله فى جينوم★ بكتيريا مناسبة . ومن ذلك كله نستطيع أن نتخيل ونحقق عددا وافرا من الاشكال المرتبطة بمعالجة الجينات فى انابيب الاختبار

٢ ـ ولما كان تركيب الحمض (ح د ن) متشابها فى كل الكائنات الحية أمكن لنا :

(ا) أن نحطم الحواجز التى تفصل بين أنواع الكائنات الحية (٩)

(ب) ـ وأن نجرى عملية « التهجين » بين الكائنات الحية .

(ح) وأن نغير « جينوم » مختلف الأنواع .

وتدور كل المعالجات الجينية بصفة أساسية حول هذه الاتجاهات العريضة للأبحاث الوراثية ، وهى كلها مبنية على استمرار وتماثل الجزيئات الكبيرة فى كل الأنواع . ولا تكمن الثورة الحقيقية التى أحدثها

★ الجينوم genome هو مجموعة من الكروموسات الآحادية بكل ما تشتمل عليه من جينات (المترجم) .

هذا المنهج فى تعدد الظواهر الناتجة ، وإنما تكمن فى أن أساس وتطور البيولوجيا الجزيئية يتيح لنا التأثير فى الجينوم ، وفى دعامة الوراثة . وعلى ذلك فالتناقض الظاهرى الذى يواجهنا فى هذا الصدد يتجلى فى أن الوراثة الجزيئية هى النتيجة النهائية لحركة معقدة إحدى مسلماتها الأساسية تتوقف على انتصار فرضيات الانتخاب التى تفترض وجود حد فاصل بين تقلبات البيئة ودعامة التراث الجينى بمعنى أن البيئة ليس لها أى تأثير فى الجينوم ، وإنما تحدث كل التغييرات التى تطرأ على الجينوم نتيجة الطفرة (التغير الفجائى) التى يتكيف معها الطراز المظهرى ذو الصلة الوثيقة بالبيئة . وهكذا تحدث عملية انتخاب بين الجينات التى تعتريها الطفرة .

بيد أن افتراض حدوث هذا الانتخاب الذى ادى إلى علم الوراثة الجزيئية يتناقض مع ما حققه علم الوراثة المعاصر . ذلك أن الإنسان يستطيع أن يتوصل إلى جينوم الكائنات الحية ، وأن يجرى تعديلا فى هذا الجينوم . وإذا علمنا أن الأجهزة التقنية التى يستخدمها الإنسان فى ذلك والقواعد العامة التى تحكم عمله ونشاطه والنظريات التى يصوغها كلها تخضع لتأثير البيئة ، وجب علينا التسليم بأننا أصبحنا منذ ثلاثين عاما فى موقف يختلف تماما عن الأساس الذى قام عليه علم الوراثة . وهو عدم تأثير البيئة الخارجية على الطراز الجينى .

ويجوز لنا ان نتحدث من بعض الوجوه عن وراثة بعض الخصائص والصفات المكتسبة (وهى الفكرة التى فندها وايزمان) ولكن ذلك الموقف لا يعنى أن افتراض حدوث الانتخاب قد ثبت زيفه ، ولا يعنى وجوب الرجوع إلى مذهب لامارك القائل بأن التغيرات البيئية تحدث فى الحيوانات والنباتات تغييرات أساسية تنتقل إلى الذرية . وإنما كل ما يدل عليه هذا الموقف هو الفوضى الصارخة فى مجال الأبستمولوجيا (المعرفة) والظواهر المختلفة .

وبدون التعمق فى المعنى الأبستمولوجى لهذا التناقض كأن نسأل ـ مثلا ـ ماذا يحدث لقانون الانتخاب ، نستطيع أن نبدى ملاحظة أخيرة خلاصتها أن هناك سؤالا يطالعنا بشأن الإنسان فى الوقت الذى يتكشف فيه الاتصال بين الإنسان وبقية الكائنات الحية ، وفى الوقت الذى تترنح فيه فكرة المركزية الإنسانية ، ويظهر فيه البعد غير الادمى الذى اكتشفه الانسان وأدخله فى جسمه ، وهذا السؤال هو : ماذا يعنى بالنسبة للمحيط الحيوى ظهور أولى المحاولات التى يجريها الإنسان على التراث الجينى

الذى كان فيما مضى يخضع لقوانين أخرى ؟ إن الذى يترتب على هذا السؤال يبدو أهم من النتائج الجزئية التى نكابد عناء كبيرا فى مواجهتها .

●●

هوامش :

---

(١) من امثلة ذلك تلك التجارب التى اجريت فى جامعة بنسلفانيا . وهى عبارة عن فصل العامل المنبه لجين مركب « ميتالوثيونين » الموجود فى الفار (mouse) ثم مزجه بجين هرمون النمو فى الجرذ Vat او الإنسان . ثم يحقن حمض (ح د ن DNA) فى الفار . وهكذا يمكن الحصول من جين الفار خلال مرحلة الخلية الواحدة على فرد نقى تظهر فيه مجموعة جديدة من الجينات . وبهذه الطريقة يمكن الحصول على فئران متغيرة الجينات يزيد حجمها على حجم الفئران العادية ثلاث مرات .

(٢) انظر كتاب ماكس بلانك Max Planck بعنوان

The Universe in the Light of Modern Physics (1929)

وقد استشهد به حنا ارندت فى كتابه بعنوان : La Cris·' de la Cultare.

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٥٠ ، لمؤلفه Hannah Arendt

(٤) Heidegger, Essais et Confemces, La question de la technique, Gallimard.

(٥) Antione Douchin, L'Oeuf et la poule, Favard, 1983, P. 28.

(٦) Lysenko, Agrobipiphie, Editions de Moscou, 1953.

(٧) المصدر نفسه

(٨) Benno Müller-Hill, Die. Philosophen und Lebendige, Campus Verlag, FrankFurt am Main, 1981 and Todliche Wissenschaft, Aktuell, « Ro – Ro – Ro », Rohuolt Verlag, 1984.

(٩) من الواضح ان هذا يستلزم وصول اساليب التغيير الى درجة الكمال بحيث تسمح بادخال الحمض النووى (ح د ن) كما يستلزم القدرة على تجنب رفض الكائن الحى المضيف لاجزاء الحمض النووى . واخيرا يجب ان نستطيع إدخال الحمض النووى فى جينوم البكتريا .

ترجمة بعض المصطلحات الفنية مع شرح لها

السوما ـ والجرمين **Soma – Germen!**

هاتان الفكرتان اللتان استخدمهما أوجست وايزمان هما أساس النظرية التى اقترحها لتفسير الوراثة ، وهما يؤديان الى الربط بين نظرية الانتخاب عند داروين ، وبين انتقال الصفات الوراثية عند مندل . ويفرق وايزمان بين « الجومين » المحتوى على ما يسمى اليوم بالبرنامج الجينى ، وبين « السوما » التى هى مظهره

والسوما هى ذلك الجزء من الخلية الذي لا يحتوى على مادة وراثية

الطراز الجينى ، والطراز الظاهرى أو المظهرى **Genotype – Phenotype**

الطراز الجينى هو مادة الجرمين التى لا تغيرها العوامل الخارجية ، والطراز الظاهرى هو التنظيم الظاهرى للطراز الجينى بالنسبة لكل فرد .

ويمكن تعريف كل من الطرازين بطريقة أوضح على النحو التالى :

الطراز الظاهرى هو الشكل الخارجى لمظهر الصفة الوراثية التى يحملها الكائن الحى .

والطراز الجينى هو التركيب الوراثى للصفة الوراثية التى يحملها الكائن الحى .

البدائل **Allele .**

قد يكون للجين عدة بدائل يحدد كلا منها تركيب الحمض الديؤكسى ريبوزى النووى (ح د ن =DNA) المناظر . وتتمشى فكرة البدائل

التى ابتدعها هوجودى فريس مع المفاهيم الأساسية للطفرة ، واتحاد الجينات ، والسيادة ، الخ .

فرضيات الانتخاب Selectise Hypotheves

هذه الفرضيات كما هو معروف فى علم الأحياء لا تتفق بصورة مباشرة مع التعريفات الأولى التى اقترحها داروين ، وهى على الجملة مبنية على التفرقة بين مادة وراثية خاصة تعرف اليوم باسم البرنامج الوراثى ، وبين السوما أو الطراز الظاهرى الناتج عن تطور هذا البرنامج فى نوع معين من الكائنات . وتقول هذه الفرضيات إنه لا يوجد أى تأثير للبيئة الخارجية على الطراز الجينى . ولكن هذا الطراز يخضع لتغييرات وطفرات داخلية . وبدون الخوض فى التفاصيل نستطيع أن نقول إن فرضيات الانتخاب تسمح لنا بأن نقرر أن الكائنات الحية وتطورها تشكل نظاما ماديا يتطور تحت تأثير قيود عارضة (انظر كتاب دوشان بعنوان L'Oeufetlapoule } ص ٢٨ ؛ انظر أيضا هذا المصدر نفسه ص ٤٤ وما يليها بشان التفرقة بين النظريات التعليمية والنظريات الانتخابية .

ا س ج ث ACGT

هذه الحروف ترمز للقواعد الأربعة الرئيسية لحمض (ح د ن) على النحو التالى

الحرف (A) هو الحرف الاول من قاعدة Adenine (أدنين) (أ)

الحرف (C) هو الحرف الأول من قاعدة Cytosine (ستوسين) (س)

الحرف (G) هو الحرف الأول من قاعدة Guanine (جوانين) (ج)

الحرف (T) هو الحرف الأول من قاعدة Thymine (ثيمين) (ث)

شفرة الوراثة Cenetio Code

هى شفرة خاصة (لغة سرية) تنتقل بها أسرار الصفات الوراثية عبر الأجيال بواسطة حمض (ح د ن)

داروين ومندل ومورجان ومولـد علـم الوراثـــة

مارسيل بلان

جرت التقاليد على تسمية دراسة الجينات « بعلم الوراثة » . وهذا على الاقل ما عرفها به وليم بيتسى عام ١٩٠٦ . أما اليوم فقد اختلف الأمر تماما ، فمنذ خمسة عشر عاما أى منذ استطاع علماء الأحياء استخراج الجينات من الخلايا ، ونقلها من خلية إلى أخرى ، وتشريحها وتحليلها بيولوجيا وكيماويا ، وبالاختصار معالجتها يدويا ، أصبح مصطلح علم الوراثة يشير إلى نشاط الجينات فى الخلايا . وهذا كان يسمى علم الوراثة الفسيولوجى فى الماضى . وعلى أى حال فهذه هى صورة علم الوراثة التى تتصدر اليوم البحوث البيولوجية (وكذلك يسمى علم الوراثة الجزيئية) . وهذا النوع من علم الوراثة يحتل أيضا مركز الصدارة فى وسائل الإعلام نظرا لتطبيقاته الحاضرة أو المحتملة ، فى مجال التكنولوجيا الحيوية والعلاج الجينى الخ .

وقد اصبحت اليوم دراسة الجينات ، باعتبارها علم وراثة ، موضوع بحث فى مجال وراثة الشعوب بصفة خاصة . ومع ذلك يجب أن نستثنى من ذلك ابحاث باربارا كلنتوك الخاصة بالجينات المتحركة ، وهى أبحاث فازت بجائزة نوبل عام ١٩٨٣ حيث جاءت برؤية جديدة لآليات الوراثة . لكن هذه الدراسات ظلت مجهولة ما يقرب من أربعين عاما ، ولم يعترف

المترجم : الدكتور حمدى الزيات

بها الا بعد ان اثبت علم الوراثة الجزيئية وجود الجينات المتحركة .

وغنى عن البيان أن النمو العالى المذهل لعلم الوراثة الجزيئية لم يكن ليحدث لولا تطور علم الوراثة . وقد وضع الشكل الأساسى لهذا العلم فى الربع الاول من القرن العشرين . والافكار الرئيسية فيه هى الخاصة بالجينات والكرموسومات . وهى أفكار أساسية تعادل فى أهميتها بالنسبة لعلم الوراثة اهمية الذرات والجزيئات فى الفيزياء الذرية . واليوم يتعلم كل طفل فى المدرسة أن الصفات الوراثية لها كيان ملموس على شكل جسيمات عضوية (على شكل العصا) كامنة فى نواة الخلايا ، تسمى كرموسومات . ويعلم علماء الأحياء اليوم أن الجينات جزء أساسى من الكروموسومات ، وهذه عبارة عن وحدات فيزيائية كيميائية تتكون من حمض داى اوكس رايبونيكليك (ح د ن) ويمكن معالجتهـا يدوياً عند الارادة .

اما كيف حصل علماء الأحياء على معلوماتهم عن الجينات والكروموسومات فهذا موضوع لا يمكن استقصاؤه فى هذا المقال ، لأن تاريخ مولد علم الوراثة شديد التعقد، لكنى سأحاول ذكر الخطوات الرئيسية لتطور علم الوراثة ، وأبين الطرق التى أمكن بها الوصول إلى معلومات عن الجينات والكروموسومات .

الجوانب الثلاثة لعلم الوراثة

يقع تاريخ علم الوراثة المبكر فيما بين ١٨٦٠ و ١٩٢٠ . ومن المعروف أن مندل ومورجان هما الشخصيتان الرئيسيتان فى هذا المجال . وترتكز نظرية الوراثة على أفكار خاصة بالجينات والكروموسومات ، وكانت تدعى « نظرية مندل ومورجان » . ومن المعلوم أيضا أن داروين الذى ترجع شهرته إلى نظريته عن التطور أدى دورا هاما فى مولد علم الوراثة . ويجب إضافة أسمين إلى هولاء الثلاثة الكبار وهما : الألمانى أوجست وايزمان والهولاندى هوجودى فيرنر ، (كذلك يتحتم إضافة أسماء علماء الخلايا وأصحاب التجارب مثل أوسكار هرتويج ، ونيودور بوفيرى) .

وثمة شىء فى غاية الغرابة يرتبط بمولد علم الوراثة : فالشخصيات البارزة فى هذا التاريخ أما أنها لم تكن تدرك أنها تقوم بدور فى هذا التاريخ ، واما أنها أخطأت فهم الدور الذى أسند إليها . وأكبر الظن أن مندل لو قيل له إنه مؤسس قوانين الوراثة لاندهش من هذا القول . وكذلك

دى ڤيريس الذى اصبح يعرف الآن بأنه أعاد اكتشاف قوانين مندل وأنه « الاب الشرعى » لفكرة الجينات ، ومع ذلك يبدو أن همه الأكبر لم يكن منصرفا إلى ذلك ، ولهذا كان يعتبر نفسه صاحب نظرية تطور الأنواع . ويشتهر العالم وايزمان اليوم برفضه فكرة وراثة الصفات المكتسبة ، فى حين أن نظريته عن الوراثة (مجموعة المنشأ الجنسى) قد عفى عليها الزمن . والغريب فى أمر مورجان أنه يمثل النقيض لسابقيه ، فهو يدرك تماما أنه يضع نظرية حديثة للوراثة ، وذلك بجمع البيانات الخاصة بالكروموسومات وقوانين الوراثة المندلية ، ولكنه كان يعارض بشدة هذه القوانين المندلية !

ولكى نربط بين المراحل الكبرى فى بداية علم الوراثة أود أولا أن اعرض باختصار الخطوط العريضة للمشاكل الرئيسية التى أثارها علم الوراثة . فنحن نميل بوجه عام الى القول بأن هدف علم الوراثة هو تفهم القوانين التى تحكم مشابهة الأطفال لوالديهم بدرجات متفاوتة ولكن هذا ليس سوى جانب واحد من علم الوراثة. وهناك جانبان آخران لهما ارتباط وثيق بالجانب الأول وسوف يتضح لنا أن الأبحاث الأولى فى علم الوراثة اشتملت على الجوانب الثلاثة ـ فى وقت واحد فى أغلب الأحيان . والجانبان الاخران هما وراثة النمو ، ووراثة التطور . والآن نسأل : ماهو وجه الارتباط بين هذه الجوانب الثلاثة ؟ لنتصور أن الوراثة ـ التى تتسبب فى مشابهة الأطفال لآبائهم ترتكز على نقل الآباء الى أطفالهم نوعا من « تصميم البناء » (يسمى اليوم « البرنامج الوراثى ») وطبقا لهذا التصميم والتعليمات التى يحتويها تنمو البويضة لتصبح مضغة ، ثم جنينا ، ثم وليدا ، ثم شابا يافعا ، ونظرا لأن هذا المخطط استخدم فى بناء الابويين فلا غرابة فى أن يجىء أطفالهم على شبههم ، ومن هذا يتبين أن الوراثة والنمو يرتبطان ارتباطا وثيقا ، ولكن من جهة أخرى لا يكون الشبة كاملا تماما بين الاطفال ووالديهم أو أشقائهم أو شقيقاتهم ، بل توجد صور مختلفة فى مخطط البناء . وهذه هى ميزة الأنواع ، وهو ما يؤدى بالتشابه بين أفراد النوع بصفة عامة من جيل الى جيل . لكن هل تؤدى التغيرات الفردية فى مخطط البناء الى تغيير شكل النوع ؟ ولهذا السبب احتاج الأمر الى الجانب الثالث من علم الوراثة ، وهو الذى يتعلق بتطور النوع .

لقد عالج كل من مندل ، وداروين ، ووايزمان ، ودى ڤيريس ، ومورجان ، موضوع علم الوراثة دون أن يقتصروا على مسألة الوراثة ، ولكنهم أخذوا فى الاعتبار الجوانب الثلاثة المذكورة فيما سبق .

وفى كتابه المشهور عام ١٨٦٦ الخاص بتهجين النباتات كثيرا ما أشار مندل إلى نظرية تطور الأحياء (دون أن يذكر إسم دارون ، مع أنه كان فى وسعه ان يطلع على كتابه فى أصل الأنواع عام ١٨٦٣ عندما اقتنى الدير الذى أقام فيه الطبعة الألمانية من هذا الكتاب فى بداية هذاالعام)٠وعلى سبيل المثال يذكر فى مقدمة دراسته أن تقريره يرتكز على تحديد قوانين التهجين ، وأن هذا سوف يساعد على حل مسألة لا يمكن التهاون فى تقدير أهميتها فى تاريخ تطور الكائنات الحية". وتسمى تلك القوانين الخاصة بالتهجين الآن بقوانين مندل ، وتعتبر بحق القوانين الأساسية للوراثة ، وهى كما نعلم تعبر عن الصلات العددية بين نماذج مختلفة ولدت من اباء منحدرين من سلالة نقية ولو أنها تختلف فى صفة من الصفات أو اكثر . يضاف إلى ذلك أن مندل فى ملاحظاته الختامية درس كيف يتأتى للعوامل التى تحملها الخلايا الجنسية والتى تحدد هذه الصفات أن تتضافر فى عملها خلال تكوين الكائن الحى ، وهكذا يتضح أن الجوانب الثلاثة لعلم الوراثة موجودة كلها فى كتاب مندل .

هل ينطبق علم الوراثة الحالى على أعمال مندل ؟

تضاربت الآراء فى السنين الأخيرة لدى مؤرخى العلوم حول معرفة مدى اتباع مندل لقوانين علم الوراثة ، أو بمعنى آخر إلى أى مدى ظهرت أساسيات علم الوراثة المنسوب الآن إلى مندل (توارث الصفات) فى أعمال مندل نفسه .

والحقيقة أن هناك بعض علماء الأحياء من ذوى الأهمية مثل تيودوسيس ويزاتسكى أحد موسسى نظرية التطور الحديثة يعارضون الرأى القائل بأن وراء علم الوراثة رجلا واحدا (قال هذا العالم فى أحد كتاباته عام ١٩٦٤ إنه قلما تعزى ولادة فرع هام من العلوم إلى باحث واحد فقط . حدث ذلك فى علم الوراثة حيث إنه أشتق من أعمال جورج مندل) ولكن لاحظ بعض مؤرخى العلوم ، مثل روبرت أولبى ولندلى إردن وكذلك كالندر وأيضا بعض علماء الأحياء مثل ج . هايمانس ، أننا نميل لقراءة التقرير الذى وضعه مندل بعقل رجل القرن العشرين وهو ما يعنى أننا نرى فيه أكثر من مندل (أكثر من عالم) اشترك فى وضعه . والذى أكده هؤلاء المؤرخون وعلماء الأحياء أنه يجب قراءة أعمال مندل بعيون المعاصرين له ، وسوف نلاحظ فى هذه الحالة أن مندل كان يجهل

بعض قواعد علم الوراثة الحالى المنسوب إليه ، وأنه فى المقام الاول يظهر فضل مندل فى اعتبار الكائنات الحية مجموعة متناثرة من الصفات الأولية التى تنتقل وراثيا بطريقة مستقلة ، وفى هذا المجال يتطابق علم الوراثة تماما مع أعمال مندل ، ولكن على العكس من ذلك لم تكن لدى مندل فكرة واضحة عن الجينات أو سلالات الجينات (أشكال مختلفة للجينات خاضعة لقوانين مندل) . وفى الجزء الأكبر من تقريره لا يذكر مندل سوى الصفات الأولية الظاهرة للعيان (وهو ما يعرف بالمحتوى البيئى) ، وذلك مثل صفة النعومة أو الخشونة فى حبوب البازلاء (البسلة) الخضراء . وذلك حتى نصل إلى الفصل الخاص بالخلايا الجنسية للكائنات المهجنة (وكذلك فى ملحوظات الخاتمة) ، حيث يذكر عوامل او عناصر تتعلق بالأشكال المختلفة لصفة من الصفات ، وحين يشير أيضا إلى ما يسميه بالتركيب الداخلى للخلايا الجنسية . ويبدو هنا أن مندل اقترب جدا من التعريف الحديث للجين ، أى وحدة تركيبية مستقلة غير ظاهرة ومحددة للصفة . ومن الواضح أنه لم تكن لديه فكرة عن الصلة المزدوجة بين العنصر (عنصر الوراثة) والشكل الخاص للصفة كما هى واضحة لدينا الآن . وعندما يذكر فى ملحوظاته فى نهاية تقريره أنه عند تكوين الخلايا الجنسية تنفصل العناصر المختلفة بعضها عن بعض ، وتنتشر فى خلايا جنسية متميزة ، وهذا يعنى أن خلية جنسية ما ستحتوى فى هذه الحالة على عدد من العناصر المتماثلة الخاصة بشكل معين للصفة . ويمكن القول بأن هذا يعنى عدم انفصال العناصر المتماثلة . وهذا يؤيد حقيقة أن مندل لم يستعمل العلامات الحالية لوصف الزيجوت (الفرد أو الخلية) المتكون من اتحاد جاميتات تحمل سلالات الجين وهى AA ، فى حين أنه وضع لها العلامة A وهذا ليس اختصارا فى الكتابة ، ولكنه يعنى بالنسبة لمندل أن العناصر المتماثلة الخاصة بشكل A من الصفة لا يمكن تمييزها على حدة ، أو أنها غير منفصلة (أو متحدة معا) . هذه الملحوظة أدت إلى الإقرار بأن مندل كان يجهل التعريف الذى يحدد اثنين من الجينات للصفة (ونحن هنا نتحدث عن صفات وراثية بسيطة كتلك التى تحدث عنها مندل) ، أو بمعنى آخر يجهل التعريف الذى يحدد سلالتين من الجينات للصفة .

ويتضح هذا فى التفسير الذى قدمه عن الانتقال الوراثى لألوان أزهار الفاصوليا . فقد افترض مندل وجود ثلاث سلالات جينية .a ,A ,A من الممكن تواجدها على التوالى فى النبات الواحد وفى المخطوطة المعروفة باسم « نويتس بلات » يوجد هذا الافتراض ، أى الوجود المتتالى

لثلاث سلالات خاصة بلون حبوب البازلاء .

من الطبيعى أن هذه الملحوظات على أخطاء وهنات العمل الذى قام به مندل ليست بهدف التقليل من شأنه ، فنحن لا نستطيع سوى الاعتراف بالقدرة الخلاقة غير العادية لمندل ، التى ظهرت بوضوح فى إنجاز تجاربه والاستنتاجات التى توصل إليها (أى قوانين مندل الشهيرة) . وبعد ذلك فإنه من الواضح تماما أن مندل لم يكن يفكر فى إرساء قواعد علم توارث الصفات عندما أنجز عمله حول « تهجين النباتات » . وكان اهتمامه الأول منصبا على الناحية الزراعية ، أو التوصل إلى القواعد التى يجب اتباعها عندما يريد رجال الزراعة الحصول على أصناف جديدة ثابتة بالتهجين بين النباتات . ومن أجل معرفة القانون المنظم لتكوين الهجين قام مندل بإجراء بحوثه . وقد أشار المؤرخ الإيرلندى كالندر إلى أنه من المحتم أن يكون مندل غير راض عن نتائج عمله الخاص بالبازلاء ، لأن ما ينتهى إليه تقريره بوضوح هو أن نباتات البازلاء الهجين غير ثابتة (لو حصلنا بالإخصاب الذاتى على جيل ب٢ (A × Ac × aa) فإنه فى نهاية عشرة أجيال سوف يكون هنالك ١٠٢٣ A و ١٠٢٣ a لدى نوعين فقط من الهجن Aa . وإذا تقبلنا هذه النتيجة فإنه يبدو أن مندل لم يقع اطلاقا فى أى شرك كما تصور العالم ناجلى ، وذلك عندما قام بعمل تهجين لدى نباتات « أيبر ڤيير هيير أكوم » ، ولكن على العكس طبقا لما يقرر كالندر ، فإن مندل كان يفكر بدون شك فى التوصل لقوانين تكوين هجن ثابتة فى هذا النوع النباتى (وذلك يضى منفعة كبرى للزراعيين) .

وتوضح كل هذه الاعتبارات لماذا لم تجد أعمال مندل صدى كبيرا لدى معاصريه باعتبارها حلا لمشكلة توارث الصفات . وربما لم يعتقد مندل إمكان تعميم قواعد الوراثة التى اكتشفها هو نفسه . وحيث انه منح مزيدا من الاهتمام بالهجن الثابتة (التى لم يستطع الحصول عليها من النوع النباتى « البازلاء »

فقد تحتم عليه أخيرا الاهتمام بتوارث الصفات عن طريق الاختلاط ، وهى النظرية التى كانت سائدة فى القرن التاسع عشر ، (تنص هذه النظرية على أن صفات الأبوين يجب أن تختلط لدى اذرية بشكل ينتج عنه صفات وسطية تمام بين صفات الأبوين) .

وها هو ذا أصبح مفهوما لدينا كيف أن أعمال مندل قد غشاها النسيان ، ويجب الآن إعادة سلوك الطريق الذى أدى لاكتشاف هذه الاعمال مرة ثانية .

لماذا احتاج دارون لنظرية وراثية ؟

أشار المؤرخ داردن بوضوح إلى أن دارون يحتل بداية هذا الطريق . والارتباط بين دارون ومندل ليس مباشرا ، فنحن نعلم أن مندل قرأ عن أعمال دارون ، ولكن العكس ليس صحيحا ، بالرغم من أنه يبدو أن دارون كان يعلم باسم مندل على الأقل ، من خلال كتاب عالم النبات الألمانى هوفمان (عام ١٨٦٩) الذى استشاره دارون حتما عندما ألف كتابه (تأثير الإخصاب الذاتى والمختلط فى عالم النبات عام ١٨٧٦)

وفى الحقيقة ينحصر دور دارون فى بداية الطريق المؤدى لإعادة اكتشاف مندل فى مستوى النظرية الوراثية . وعندما نشر دارون مقاله عن (افتراض مبدئى حول التكاثر) ضمن كتاب عن التنوع لدى النباتات والحيوانات الأليفة ، كانت نظريته الوراثية تهدف اساسا لشرح تطور ونمو الكائنات (أى جانبين من الجوانب الثلاثة للوراثة المذكورة سابقا) ، ولم يهتم كثيرا بقوانين انتقال الصفات الوراثية المذكورة . وكانت الخطوط العريضة لهذه النظرية كما يلى : تخيل دارون أن الغدد الجنسية للآباء هى مصدر « تصميم البناء » الذى ينتقل إلى أطفالهم ، ويتم ذلك بواسطة تجمع إشارات قادمة من جميع أجزاء الجسم . وبالتحديد افترض دارون أن كل خلية من ملايين الخلايا المكونة للكائن ترسل جزيئا ناقلا لإشارة معينة إلى الأعضاء الجنسية ، وسمى هذا الجزىء « المبتدىء » . وأهمية هذه النظرية لدارون ناتجة من قدرتها على شرح كيف يتغير « تصميم البناء » للكائنات بتأثير البيئة المحيطة . فالأعضاء المتحورة بسبب الاستعمال مثل أرجل البطة أو عنق الزرافة ترسل « جزيئات مبتدئة » معدلة فى الكمية والنوع . أو بمعنى آخر قدمت النظرية الوراثية لدارون تفسيرا لتوارث الصفات المكتسبة والتحول التدريجى لأنواع من الكائنات إلى أنواع أخرى تحت التأثير المشترك للوسط المحيط والانتخاب الطبيعى .

ولقد ثبت خطأ نظرية دارون تجريبيا بواسطة أحد أقاربه ، فرانسيس جالتون ، الذى هاجم افتراض دارون القائل بانتقال الجزيئات المبتدئة فى الدم ، بعد أن قام بنقل دم من أرانب سود إلى أرانب بيض ، فإن هذه الأخيرة لم تنجب سوى ارانب بيض بالطبع . وعندما علم دارون بهذه التجربة لم يتخل عن نظريته ، ولكنه ببساطة استنتج أن الجزيئات « المبتدئة » تنتقل فى الجسم بطريقة أخرى خلاف الدم . وتلقت نظرية دارون حول التكاثر رفضا آخر من جانب عالم الأحياء الألمانى أوجست

ڤايزمان الذى افترض نظرية وراثية أخرى ظهرت بين ١٨٨٣ و ١٨٨٥. ومن خصائص هذه النظرية الفصل التام بين مجموعة المنشأ الجنسى التى تشتق منها الخلايا الجنسية ومجموعات منشأ باقى أنسجة الجسم الاخرى. وطبقا لنظرية ڤايزمان تكون خلايا النوع الأول هى التى تنقل « تصميم البناء » الكامل للكائن، ولهذا فهى قادرة على نقل صفات النوع من جيل إلى جيل أخر. وفيما يخص نمو الكائن فإن تصميم البناء الذى تكونه مجموعة المنشأ الجنسى يتم تقسيمه إلى أجزاء صغيرة، تتسلم كل مجموعة منشأ نسيج معين جزء (١) خاصا منه. وبناء على هذه النظرية وكذلك على نتائج عدة تجارب أخرى استطاع ڤايزمان تفنيد قاعدة توارث الصفات المكتسبة. ومن الناحية التجريبية كان هناك مثلا تجربة قطع ذيول عدة أجيال من الفئران لكنها أنجبت مع ذلك فئرانا ذات ذيول، فلو كانت نظرية دارون صحيحة فلن ترسل الذيول المقطوعة جزيئات مبتدئة، ولحصلنا على فئران وليدة بدون ذيول. وعلى الرغم من انه أتضح خطأ نظرية فايزمان فى الفصل بين مجموعة المنشأ الجنسى والمجموعات الأخرى فإنه يتبقى لڤايزمان فضله فى التقدم خطوة هامة للامام نحو النظرية الوراثية الحالية. وليس أنه فند فقط توارث الصفات المكتسبة، ولكنه كان أيضا من بين علماء الأحياء الاوائل المؤيدين لوجود مركز الوراثة الفعلى فى نواة الخلايا. واعتمد فى تاييد ذلك على ملحوظات خاصة بالإخصاب من خلال أعمال علماء الخلية، مثل أوسكار هرتويج أو هرمان فول فى عام ١٨٧٠. فقد لاحظ هولاء الباحثون أن الإخصاب ينشأ من اتحاد نوايا بويضة وحيوان منوى..

كيف أعاد دى ڤرى اكتشاف مندل ؟

لقد كانت أفكار دارون والتعديلات التى أجراها ڤايزمان على هذه الافكار هى التى وضعت عالم النبات هوجودى ڤيرى على الطريق المؤدى لاكتشاف أعمال مندل مرة أخرى. وقد ألف هوجودى ڤيرى عام ١٨٨٩ كتابا بعنوان « التوالد الخلوى » كان بمثابة أفكار نظرية حول الوراثة. وكان مصطلح « التوالد » يشير بنوع من الصلة مع نظرية دارون. وقد بدأ دى ڤيرى عمله باتخاذ هذه النظرية نقطة بداية، ولكن مع إدخال تعديلات جوهرية عليها. فقد افترض أولا أن كل كائن يمكن اعتباره من وجهة النظر الوراثية مجموعة صفات متناثرة ومستقلة. ثم افترض أن كل صفة مرتبطة بجسيم خاص يعمل على توارث هذه الصفة. وسمى هذا الجسيم

« بان چين » . كما ذكر أن كل خلايا الجسم تحتوى على مجموعة كاملة من البان جينات الضرورية لبناء الكائن . وكذلك تحتوى الخلايا الجنسية ايضا على هذه المجموعة الكاملة ، وتقوم بنقلها الى الذرية بدورها . ثم اختلفت نظرية دى فيرى عن نظرية داروين عندما اعتقد دى فيرى أن الصفات الموروثة ليست مرتبطة بالأعضاء ولكن بالخلايا وكذلك لم يعتقد بصحة الرأى القائل بانتقال الصفات المكتسبة للذرية ، ولا بوجود الجزيئات المبتدلة . وعلى العكس التفى آثار فايزمان حيث اعتقد أن المجموعة الكاملة من البان جينات موجودة فى كل الخلايا لا فى الخلايا الجنسية فقط .

ولشرح التكشف أو التطور الخلوى افترض أن عددا معينا فقط من البنان جينات هى التى يظهر تأثيرها فى نسيج بعينه أو فى أخرَ . وهى الفكرة المقبولة الآن أساسا حول التأثير المختلف للجينات خلال مرحلة النمو ، وفيما عدا ذلك أخطأ دى ڤيرى عندما اعتقد أن البان جينات تترك نواة الخلية من تلقاء نفسها لتستقر فى السيتوبلازم .

إذن فنظرية دى ڤيرى الوراثية كانت فى مجملها مقبولة اليوم . ولكن الذى قاد دى ڤيرى لإعادة اكتشاف مندل هو تفكيره حول التنوع الوراثى . والفرد فى نظريته تظهر عليه صفة محددة بمجرد أن يتكون فى جسمه مصادفة « بان جين » جديد عن طريق طفرة حدثت فى « بان جين » موجود لديه . وفى هذه الحالة يكون لدى الفرد نوعان من البان جينات كل منهما خاص بتحديد صفة معينة (أو شكل آخر للصفة نفسها) والسؤال المطروح هو : أى نوع من هذين النوعين هو الذى سيظهر تأثيره ؟ . وهنا افترض دى فيرى أن واحدا من البان الجينات سيكون نشيطا والآخر ضعيفا .

واعتبارا من عام ١٨٩٢ لاحظ وجود صفتين فى نبات الأفيون وكذلك فى أحد نباتات المزاعى التى يتفق فيها قواعد انتقال الصفات الموروثة مع وجود نوعين من البنان الجينات أحدهما سائد والآخر متنح ، كما أنه بعد تهجين هذه النباتات ظهرت الصفة السائدة فى كل ثلاثة نباتات مقابل نبات واحد ظهرت فيه الصفة المتنحية . وهكذا أعاد دى فيرى اكتشاف قوانين مندل ، وكان ذلك فى صالح نظريته .

وقد حصل على علاقات عددية متطابقة لقوانين مندل ابتداء من ١٨٩٢ ، ولكنه انتظر حتى عام ١٩٠٠ ليعلنها ، بعد أن راجع صحة هذه

القوانين على حوالى ثلاثين نوعا مختلفا من الكائنات . وهكذا على العكس من مندل أجرى دى ڤيرى تجارب عديدة ، ولا يمكن التشكيك فى نتائجه بالقول بان هذه النتائج مستقاه من اختبار نوع واحد فقط) . وفضلا عن ذلك استند دى ڤيرى على نظرية توارث الصفات التى نشأت على نتائج مؤكدة لعلم الخلية وعلى التفكير النظرى فى علم الوراثة . ويبدو أن دى ڤيرى كان على علم بالتقرير العلمى لمندل عن طريقين مختلفين ، أولا بواسطة كتاب ظهر بين ١٨٩٥ و١٩٨٦ للكاتب ل جو - بيلى حول « تهجين النباتات » ذكر فيه اسم مندل فى المراجع العلمية بنهاية الكتاب ، ثم فى عام ١٩٠٠ ، حيث كان يضع اللمسات النهائية لمحاضراته حول « عزل الهجن » ، فقد استلم رسالة من صديقه الأستاذ بيجرنك دى دلفت تتحدث عن نسخة من تقرير مندل .

وفى هذا المقام يسود اعتقاد بوجود ثلاثة علماء ممن أعادوا أكتشاف قوانين مندل ، وهم دى ڤيرى ، وكورن ، وتشرماك . وأول من كشف هذه القوانين مرة ثانية بدون شك هو دى ڤيرى ، فقد قام بتجارب عزل للهجن اعتبارا من عام ١٨٩٢ ، فى حين لم يبدأ كورن وتشرماك تجاربهما الا فى عام ١٨٩٩ . وعلاوة على ذلك أنه عندما أرسل دى ڤيرى بنسخ من مقاله المنشور عام ١٩٠٠ فى مجلة أكاديمية العلوم بباريس إلى العالمين الاخرين ، فإنه قد شجعهما بذلك على نشر تجاربهما الخاصة بهما .

مؤسس علم الوراثة الحديث : مورجان

ان التعريف الحديث للجينات مشتق مباشرة من أعمال دى ڤيرى . وحتى كلمة « جين » نفسها استعملت أول الأمر بواسطة العالم الدنمركى جوهانش فى عام ١٩٠٩ ، وهى مأخوذة من كلمة بان جين ، التى اقترحها دى ڤيرى فى كتابه التوالد الخلوى . ولكن جوهانش يذكر أنه اعطى لكلمة جين معنى وحدة توارث الصفات ، وأعطاها أيضا معنى وحدة حسابية تستخدم فى تحديد النسب العددية لمختلف الأفراد الناتجين عن التهجين . وكانت الجينات تعتبر بمثابة وسائل إيضاح فقط ، فقد أنكرت مجموعة كبيرة من علماء الاحياء ، ومنهم توماس مورجان ، الفكرة التى ظهرت فى أوائل القرن العشرين حول الوجود المحسوس للجين . ولقد سخرت هذه المجموعة ، على وجه التحديد ، من العلماء الذين اعتقدوا باحتمال وجود الجينات على هيئة جسيمات مرتبطة بالكروموسومات ، وذلك على اثر اعمال سوتون وبوڤيرى . ففى عام ١٩٠٢ ظهرت ملحوظات

سوتون وبوفيرى عن انفصال ازواج الكروموسومات بعضها عن بعض عند تكوين الخلايا الجنسية ، بعد ان تبين ذلك من الفحص الميكروسكوبى للخلايا . وكان هذا الانفصال مشابها تماما لانفصال أو عزل عوامل التوارث التى ذكرها مندل . وحيث إنه ابتداء من اعمال ڤايزمان كان هناك اجماع على اعتبار نواة الخلية هى مصدر الوراثة ، وقد كان ذلك باعثا على وضع المعادلة « مصدر وراثى = كروموسومات » وتحديد موقع عوامل توارث مندل او الجينات بالكروموسومات .

وكان مورجان متخصصا فى علوم الاجنة أو انصب اهتمامه بالوراثة على فهم كيفية نمو الكائنات ، وعندما علم باعمال دى ڤيرى فى مجال التطور جذب ذلك اهتمامه لفهم كيف تستطيع الوراثة عن طريق الطفرات التحكم فى التطور . وكما لاحظ دى ڤيرى وجود الطفرات فى النباتات فقد اختار مورجان حيوانا (حشرة الدروسوفيلا) فى محاولاته لإثبات وجود الطفرات .

فى البداية عارض مورجان نظرية التوارث عن طريق الكروموسومات ، اى انه لم يؤيد فكرة وجود الجينات بالكروموسومات ، وذلك لسببين : اولا اعتبرت الجينات اشياء وهمية (مجرد وحدات حسابية) فى اساسيات نظرية مندل ، وثانيا ان الوجود المادى للجينات يثير من جديد نظرية التكوين المبدئى التى بمقتضاها لا يكون الكائن البالغ الا تكبيرا لنموذج مصغر موجود فى البيضة أو فى الخلايا الجنسية ، وهذه النظرية كانت مرفوضة تماما من علم الأجنة . ولكن فى هذه الحقبة كان يمكن اعتبار الجينات موجودة ماديا ومتحكمة فى الصفات على اساس انها نماذج مصغرة لهذه الصفات .

وقد ظل مورجان معارضا لنظرية التوارث الكروموسومية حتى عام ١٩١٠ ، عندما اكتشف أن طفرة « العين البيضاء » تنتقل دائما وفقا لكروموسوم × المحدد الجنسى . ثم وجد الفريق البحثى العامل معه طفرات عديدة تنتقل أيضا طبقا لعلاقة وثيقة مع الكروموسومات الجنسية . وهكذا أصبح موكدا أن الجينات محمولة على الكروموسومات . وقد تاكد هذا عند ملاحظة حدوث الانتقال المتتابع لعوامل توارث مندل (وذلك يعنى عدم انعزالها ، وهو ما يخالف قانون مندل) . ويعرف ذلك بظاهرة « الربط » .

واخيرا فإن ملاحظة ظواهر انفصال أجزاء من الكروموسومات ، ثم اعادة تركيب هذه الكروموسومات ، أدت بمورجان وفريقه إلى إنشاء

خريطة لمواقع الجينات المرتبطة بالكروموسومات . وفى عام ١٩١٥ نشر فريق مورجان كتابا بعنوان « ميكانيكية توارث الصفات المندلية » قاموا فيه بالربط والتوفيق بين المعطيات الخاصة بالكروموسومات ومعطيات مندل الوراثية . وهنا تبدا النظرية الحديثة لتوارث الصفات . وقد عقب ذلك الخطوات الكبرى الخاصة بالكشف عن طبيعة الجينات الفيزيالية والكيميائية فى عام ١٩٤٤ وعام ١٩٥٥ على التوالى ، ثم الكشف عن الميكانيكية التى تؤدى بالجين لظهور تاثيره فى الصفة ، أو بوصف أدق فى بروتين معين . وفى عام ١٩٨٥ بدا فرع الوراثة الجزيئية فى شرح بعض ظواهر النمو لدى كائنات متعددة الخلايا (مثل عملية ظهور العقل ونموها فى حشرة الدروسوفيلا) ، فى حين تودى الاكتشافات الحديثة لعلم الوراثة الجزيئية عند ربطها بنظرية تطور الأنواع إلى اهتزاز قواعد نظرية التطور كما وصفها دارون .

مارسيل بلانك
باريس

التعريف بالكتاب

الكسندر جيوليولسكو : Alexandre Gluculescu

ولد فى عام ١٩٢٠ ، دراسات فى الفلسفة والرياضيات واللغويات والقانون . استاذ الرياضيات فى بوخارست والمعاون العلمى فى الأكاديمية الرومانية ومعهد الانباء فى بوخارست . أمضى فترات البحث فى باريس وبون . وله كتب عن فكرليبينتز وفى الفلسفة وتاريخ الرياضيات وعلم الضبط .

دافيد بيرتون :

ولد فى عام ١٩٣٥ ، دكتور فى علم الاجتماع والمسئول عن المناهج الدراسية فى ميدان علم اجتماع الجسم . وله مؤلفات ومقالات فى ميدان العلوم الاجتماعية .

بولان ج . هونتوندجى :

ولد فى عام ١٩٤٢ وتلقى تعليمه فى كلية الآداب ،بياسانسون وجامعة لوفانيوم فى كانشاسا وجامعة زائير الوطنية فى لوبومباشى ، ويعمل فى الوقت الحاضر أستاذا ورئيسا لقسم الفلسفة فى الجامعة الوطنية فى بنين ، له مؤلفات فلسفية .

كنيت ج . بتلر :

ولد فى أوتاوا وقد خصص رسالة الدكتوراه للبناء المنطقى لنظرية بيير تيلهارد دى كادران المتعلقة بذلك النوع من المعالجة التربوية والطبية

الهادفة إلى التغلب على العلل العقلية والعصبية عند الأطفال - وهو يقوم بتدريس الفلسفة فى جامعة البرنس إدوارد، ايلاند.

اندريه لانجانتى :

دراسات فى علم الوراثة والرياضيات التطبيقية وبيولوجيا الشعوب الانسانية . نائب مدير متحف الإنسان وأستاذ البيولوجى فى جامعة جنيف ، له مؤلفات عديدة .

ميشيل تيبون - كورنيلوت : Michel Tibon-Cornilhat

باحث فى مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية (E. H. E. S. S.) ودكتور فى العلوم الاقتصادية ، ألف دراسات بالفرنسية والألمانية عن الاصل البيولوجى للبراعة الفنية والحركة السلامية الألمانية وهجرة المغرب .. الخ

مارسيل بلان :

عالم بيولوجى وكاتب علمى ، قام بتحرير
Letat des sciences et des La Decouverte techmiques 1983

يقوم فى الوقت الحاضر بوضع كتاب عن المشكلات الاخلاقية والاجتماعية الناجمة عن تطور علم الوراثة .

رقم الايداع ٦٢٩٥ / ١٩٨٧

طبع بالمطابع رقم (٢) لمؤسسة دار التعاون للطبع والنشر

ديوچين

فبراير / ابريل ١٩٨٧
العدد السادس والسبعون

*

المحتويات

● الأدب والدراسات الأدبية : البحث عن تعريف لهما . . . ٣
بقلم : جاهلين دى روميلى
ترجمة : أمين محمود الشريف

● علينا أن نؤلف كلمات جديدة فى لغات قديمة ١٩
بقلم : ثورشتاين جيلفاسون
ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

● الفضاء والرغبة ٣٧
بقلم : جان ماريكو
ترجمة : موسى بدوى

● الأبعاد التاريخية للعلم وفلسفته ٦٤
بقلم : ايفاندرو اجازى
ترجمة : محمد جلال عباس

● نمو فكرة التطور ٨٢
بقلم : جاك رروفييه
ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

● الصدق والشك : حول حدود التفنيد الفلسفى للشك . . ٩٧
بقلم : بيير أوبنك
ترجمة : أمين محمود الشريف

● الصدق فى الفن ١٠٦
بقلم : ايفانجيلوس أ. موتسوبولس
ترجمة : حسن حسين شكرى

● هل هناك أسطورة حول الأسطورة ١١٤
بقلم : تشيامالنجا نتومبا
ترجمة : الدكتور حمدى الزيات

● التعريف بالكتاب ١٣٤

الأدب والدراسات الأدبية
البحث عن تعريف لهما

جاكلين دى روميلى

اننى باحثة أدبية بحكم وظيفتى ، لا باحثة علمية ، وبعبارة أخرى متخصصة فى الأدب اليونانى القديم • بيد أنه يبدو لى يوما بعد يوم ، فى عصر كعصرنا هذا الذى يدور فيه النقاش حول وضع العلوم الأكاديمية المختلفة ، واختلاف مناهجها ومتطلباتها ، واختلاف الوسائل التى تتبع لكى تعمل هذه العلوم معا ، أن هناك لبسا شديدا يكتنف بعض التعريفات الأساسية : تعريف الدراسات الأدبية بوجه عام ، بل تعريف الأدب نفسه • ولذلك يجب التوصل الى قدر من التفاهم حول هذه التعريفات اذا أريد اثراء البحث فى هذا المجال ، واذا أريد أن تحتفظ الثقافة ، بأوسع معانيها ، بقدرتها على الحياة والنماء •

وغنى عن البيان أن فكرة « الأدب » نفسها ليست واضحة كما نتصور ، وأنها تزداد غموضا يوما بعد يوم •

ويمكن القول بوجه عام ان الشرط الضرورى لوجود الأدب هو أن يكون مكتوبا • بيد أن هذا الشرط الضرورى الذى يعتبر نقطة البداية الرئيسية • قابل للمناقشة ، اذ يرى كثير من الباحثين أن أصل ثقافتنا وغيرها من الثقافات الحية الأخرى هو الشعر الشفهى الذى تتناقله الأفواه • ولنا أن نسأل : أيمكن التمييز على الاطلاق بين الملحمة الشفهية ، والملحمة التى كتبت بعد ذلك بقرون ؟ على أن هذه مسألة صغيرة يختلف فيها الرأى ، ولكن المسألة الدقيقة ، بل الخطيرة ، هى التفرقة بين المادة المكتوبة التى تعد « أدبا » والمادة المكتوبة التى لا تعد كذلك •

ولو أنك أمعنت النظر فيما يجرى عليه العرف فى الوقت الحاضر لرأيت مجموعتين من المواد المكتوبة تختلفان عن الأدب ، كما تختلف كل مجموعة منهما عن الأخرى اختلافا تاما •

المترجم : امين محمود الشريف

المجموعة الأولى هى الكتابات المتخصصة · وفى هذه المجموعة يصعب دائما رسم خط فاصل بينها · ولا يجادل أحد فى أن بحثا فى علم الجبر ، أو مقالا فى علم الطب ، لا يعد أدبا · ولكن اذا كان من السهل علينا أن نقول ان العلوم الدقيقة (كالرياضيات والطب والجبر الخ) لا تعد لونا من الأدب فانه يصعب علينا أن نقول ذلك بصدد الكتابات المتخصصة فى العلوم الانسانية : فكتاب التاريخ مثلا ليس أدبا ، ولكن ما كتبه المؤرخ الرومانى تاسيتوس ، وما كتبه دتز ، وما كتبه ميشيليه ، يعد من جملة الأدب · وأيضا فان المقال التكنولوجى والفلسفى العميق ليس أدبا ، ولكن ما كتبه أفلاطون ومونتنى ، وروسو ، يعد أدبا بكل تأكيد · وطبيعى أن ذلك يمكن أن يختلف باختلاف الأعمال المؤلفة · مثال ذلك أن سارتر كتب أعمالا فلسفية ، وكذلك كتب أعمالا أدبية ، ولكنا لا نستطيع أن نقسم مؤلفات مونتنى مثل هذا التقسيم · ويبدو لى أن التحديد هنا يكتنفه كثير من الغموض · ذلك أنه لكى يكون العمل المكتوب أدبا يجب أن يكون واضحا وقريب المتناول ، ولكن لمن ؟ كما يجب أن يقدم ضربا من المتعة ، ولكن من أى لون ؟ وأخيرا فان الأدب حين يحاول أن ينفصل شيئا فشيئا عن الكتابات المتخصصة يجنح الى الاقتصار على الأعمال الخيالية (الرواية أو الشعر) ، والالتزام بالصفات الشكلية المحضة القادرة على توفير ذلك الوضوح وتلك المتعة ·

أما المجموعة الثانية من الكتابات فهى تختلف عن الأولى اختلافا تاما ، ولكنها تعد أيضا من جملة الأدب ، وهى تهدف الى تبادل الأفكار والمعلومات ، ويتم اعدادها على وجه السرعة · ومن أمثلة ذلك المعلومات التى تقدمها وسائل الاعلام · بيد أن الحدود الفاصلة بين ألوان هذه الكتابات ليست دقيقة · وآية ذلك أن المقالة الصحفية القصيرة لا تعد لونا من الأدب ، ولكن المقالة الرئيسية اتى يكتبها صحفى شهير تشتمل أحيانا على نقد أدبى أو سياسى ، وحينئذ تعد لونا من الأدب · وهنا أيضا تجد أن الصفات الشكلية ضرورية ، وقوامها قوة الأسلوب ومتانة السبك ·

ولم تكن الحدود الفاصلة بين ألوان هذه المجموعة دقيقة فى يوم من الأيام ،ولكنها آخذة فى الابتعاد عن الدقة يوما بعد يوم نتيجة التقدم العلمى والتكنولوجى من جهة ، ونتيجة اتساع دائرة القراء والمستمعين وتطور وسائل الاعلام من جهة أخرى · فأين اذن يمكن رسم الحدود بينها ؟ وماذا يحدث للأدب الذى يعانى وضعا قلقا بين هذين العاملين ؟

وتظهر القواميس والمعاجم هذا الوضع القلق ، كما تظهر تقلص معنى الأدب بالتدريج ·

ذلك أن كثيرا من القواميس تفضل أن لا ترسم خطا فاصلا يفرق بين الأدب وغيره ، بل انها تتحاشى أن تذكر تعريفا دقيقا للأدب · وبذلك يجد الباحث نفسه فى متاهة أشبه بالحلقة المفرغة التى لا يدرى أين طرفاها · فالقاموس يحيل الباحث عن معنى كلمة Literature (الأدب) على كلمة Literary (أدبى) أى يحيله على الصفة بدلا من الموصوف ، أو يحيله على كلمة يشوبها الغموض مثل كلمة Belles — lettres ومعناها الحرفى « الفنون الرفيعة أو الجميلة » · واذا بحث القارىء عن معنى هذه الكلمة أحاله القاموس على كلمة Literature وهو الأمر الذى يزيد من حيرة القارىء ولا ينير أمامه السبيل · وهذا ــ مثلا ــ هو ما يفعله قاموس « لاروس الصغير » الفرنسى ، وقاموس « أكسفورد » فى اللغة الانجليزية الحديثة الصادر فى ١٩٠٨ ·

وثمة قواميس أصعب من ذلك تحاول تعريف الأدب · وفى قواميس اللغة الانجليزية والفرنسية على السواء يبدأ تعريف الأدب بأنه « ثقافة الأدباء والعلماء » ·وهذا هو المعنى الذى ذكره قاموس « فورتيير » فى القرن السابع عشر ، ثم كررت « الانسكلوبيديا » (دائرة المعارف الفرنسية) هذا المعنى فى نهاية القرن الثامن عشر ، ولم تشر الى أى معنى آخر · وهذا أيضا هو التعريف الوحيد الذى نصت عليه القواميس الانجليزية فى بداية القرن التاسع عشر · ولكن قاموس اكسفورد (١٩٠٨) ذكر أن هذا المعنى قد « أصبح نادر الاستعمال ، وفى طريقه الى الزوال » · وعلى النقيض من ذلك أخذ المعنى الحديث الذى أصبح مقررا يكتسب صفة رسمية يوما بعد يوم ، ويقول قاموس اكسفورد للجيب ان هذا المعنى لم يحل محل كل التعاريف الأخرى ، ولكنه يبدو جوهريا ، وخلاصة هذا المعنى أن الأدب يطلق على « الكتب أو المقالات الانشائية التى تمتاز بحسن الصياغة وجودة الأسلوب » · وذكر قاموس « لتريه » الفرنسى (١٩٧٠) أن كلمة (Belles -- lettres) ، التى ذكرت الانسكلوبيديا أنها تتألف من قواعد اللغة ، والشعر ، والبلاغة ، والتاريخ ، والنقد ، وكل فروع الأدب ، أصبحت تتألف اليوم من قواعد اللغة ، والشعر ، والبلاغة ، فقط · وأورد قاموس لاروس الموسوعى الكبير فى ١٩٨٤ هذا التعريف المحدود للأدب وهو « أنه هو كل الأعمال المكتوبة التى يمكن أن توصف بأنها ذات طابع جمالى » ·

وأنا لا أدرى هل هذه التطورات نفسها حدثت فى كل الأقطار الأخرى ، ولكن الأمثلة التى أوردتها من القواميس والمعاجم الانجليزية والفرنسية جديرة بالتأمل من جانب أصحاب اللغات التى لم تتأثر بهذا الطور ·

ولا حاجة بنا الى القول بأن هذه التعريفات كلها تمس الناحية الشكلية فقط . ولعل هذا هو الذى يحدو بالناس الى التهكم على الأدب والأدباء ، فالفرنسيون حينما يسمعون رجلا يهذى بكلام منمق مقبول يقولون له : « ويحك ، ما هذا الا أدب » ! واذا وصف كاتب بأنه أديب أو مولع بالكتابة بحيث يستهلك أطنانا من الورق بادر الى التنصل من هذه التهمة (وأنا أنقل هذه الأوصاف من اعلان على غلاف كتاب لميشيل ليبريس) . بل ان شاعرا مثل فيرلين يدافع عن الموسيقى والعمل العفوى (التلقائى) فى الشعر ، ثم يقول فى ختام كتابه « فن الشعر » ما نصه : « وكل ما عدا ذلك فهو أدب » !

ولكن هذا ينطوى على سوء فهم خطير ، لأن الأدب كان دائما أكثر بكثير من كونه عملا ذا طابع جمالى .

وعلى كل حال فان تجربة الأغارقة ماثلة أمامنا لتذكرنا بأنهم كانوا يجمعون بين عمق التفكير وجمال التعبير ، أى أنه لم يكن هناك انفصام بين الفكر والأدب . وكانت رغبتهم فى زخرف القول لا تقل عن رغبتهم فى صدق القول والبحث عن الحقيقة . مثال ذلك أن هومر الذى نظم قصائد واقعية وبسيطة تتوالى أحداثها واحدا تلو الآخر حسبما يمليه عليه الخيال ظل يعتبر قرونا طوالا مفكرا عظيما يتعلم الناس من أشعاره محاسن الأخلاق ، وعلم النفس ، وفن الحرب ، وحب الفضيلة . يضاف الى ذلك أن الفلاسفة الذين انصرف همهم الأكبر الى معرفة الحقائق الميتافيزيقية (ما وراء الكون) كانوا ينظمون القريض ، كما فعل بارمنيديس ، وامبدوكليس . ومنهم الفيلسوف الشهير أفلاطون الذى ألف بالنثر . وكتب المحاورات التى تفيض بالحياة وتتسم بطابع الشعر . وعلى الرغم من أنه لم يخلق ذلك الشعور بالعظمة والجلال الذى يتجلى فى أعمال سابقيه اللذين أشرت اليهما . فانه كان ، على الأقل ، يعمل على اقناع قرائه ، وحمل غير المتعلمين بالتدريج على التفكير ، ومعرفة الحقيقة . وكان الى ذلك يهتم بالعدالة ، والمدنية ، والشجاعة ، والروح : وكلها قضايا شغلت بال قومه فى زمانه . وبالمثل بدأ التاريخ يتميز عن الملاحم الشعرية . فأصبح يكتب بالنثر ، هادفا الى معرفة الحقيقة . ولكن المؤرخين استخدموا الأحاديث كما فعل هومر تماما ، وكتبوا التاريخ لكى يقرأ بصوت عال ، دون حواش ولا ملاحق ولا وثائق ، ودار نوع من الحوار بين المؤلفين الذين كتبوا أنواعا مختلفة من الأدب ، وذلك فى بلاد الاغريق ابان القرن الخامس عشر ، التى نشأ منها الأدب الغربى بكل حذافيره . وجرى البحث أيضا فى القضايا المتصلة بالديمقراطية ، والشجاعة ، والتعليم . واستمر هذا فى مآسى يوربيد وملاهى أرستوفان

(وكلها أعمال خيالية ، وبالتالى أدبية) ، كما استمر فى تاريخ تيوكيديد ، ومحاورات أفلاطون • وكان كل ما كتب فى بلاد اغريق حتى القرن الرابع ق•م• يدخل بلا شك فى عداد الأدب •

ثم بدأ الانفصام بين الأدب وغـيره ، ونشأ التخصص ، ولم يعد الأدب من المباحث العادية المشتركة ، بل أصبح فنا قائما بذاته ، وتبوأ مكانا فريدا دون منازع •

وهل ينكر أحد حتى فى أيامنا هذه بعد هذا الانفصام وبعد هـذه الأزمات والنكسات أن هناك أدبا « ملتزما » (يلتزم بقيم ومعايير معينة) ، أو بعبارة أبسط من ذلك : هل ينكر أحد أن كل أديب يحاول أن يوصل للقارىء أفكاره وانطباعاته ، وآراءه فى الحياة الانسانية والمجتمع ، وفى قضاء الوقت ، وفى الحب ؟

وغنى عن البيان فان الصفات الشكلية (التى تمس الشكل لا المضمون، كجمال الأسلوب ، وتخير الألفاظ ، وحسن الديباجة ، وجودة الصياغة ، واستعمال المحسنات البديعية •• الخ) التى تميز الأدب عن المجموعتين من الكتابات اللتين سبق ذكرهما ، هى التى تكسبه القدرة على التأثير فى القارىء ، وتضفى عليه البعد الانسانى ، وهذا هو الفرق بين الأدب وغيره • ويجب التسليم بوجود معيارين مختلفين : فالى جانب الفلسفة البحتة توجد الفلسفة الأدبية التى يمتاز بها الأديب • ومن هنا كانت كلمة الأدب مرادفة لرؤية الأديب للعالم ، ونظرته اليه • وكذلك يوجد الى جانب التاريخ المتخصص فى تلك الروايات الأدبية التى تدور أحداثها فى حقبة معينة من الزمن التاريخى ، والتى تصف عوامل تاريخية معينة ، وضغوطا معينة ، وآمالا معينة • ولذلك كانت كل رواية أدبية تتضمن نظرة تاريخية معينة وتساعد على فهم التاريخ • أكثر من ذلك أن المشكلة التى تواجهنا أحيانا فى التمييز بين المقال البالى ، والمقـال الأدبى الذى يعالج نفس الموضوع ، تتوقف على مقصد هذا المقال وغايته ، وأصالة التحليل والبحث فيه • وهذا هو المعيار الذى نستطيع به تمييز الأدب من غيره سواء أكان ملتزما أم غير ملتزم ، وسواء أكان يعالج قضايا عقلية أم غيرها • والوظيفة الوحيدة للصفات الشكلية هى أنها تضفى بل تفرض على الأدب معناه ووجوده •

وهذا هو السبب فى أن الاقتصار على الشكل (لا المضمون والمحتوى) يبدو فى نظرى أمرا خطيرا •

وأمرا خطيرا لمن ؟ لا أظن أنه خطير بالنسبة للأدب نفسه • فكلنا

نعلم أن كبار الأدباء المحدثين يكتبون كما كتب الأغارقة الذين أشرت اليهم آنفا · وهم يكتبون لعدد كبير من القراء بلا شك ، ولكنهم يعبرون دائما فى عزم واصرار عن فلسفة معينة أو تجربة معينة أو فكرة معينة · ان كلوديل ومورياك لم يكتبا قط مقالا فلسفيا ، ولكنهما بلا شك عبرا عن فلسفة خاصة · ولا يزال الأدباء المعاصرون يفعلون ذلك · يضاف الى ذلك أن كل أديب لديه القدرة على خلق أنواع أدبية جديدة لكى يكسب ارضا جديدة ويطبعها بطابعه · وميزة المقال أنه يسد الفجوة بين الأدب والفلسفة · وبعض الروايات التاريخية تفعل هذا اذ تلغى المسافة التى تفصل فى الظاهر بين التاريخ والأدب · ويجدر بنا أن ننوه بأن المؤرخين الراسخين فى العلم أخذوا حديثا يكتبون أعمالا تهم عددا كبيرا من المثقفين . حتى ان بعض أطباء الأمراض العصبية وعلماء الفلك يجمعون بين الأدب والعلم · ناهيك عن الأطباء الذين يحتلون مكانا مرموقا فى هذا المجال ·

ولكن الأمر الذى يبدو أكثر خطورة كما يبدو أكثر حداثة هو أننا نلاحظ فى مجال تنظيم الدراسات أن المتخصصين فى الأدب سمحوا لأنفسهم شيئا فشيئا بوضع تعريف ضيق للأدب يهتم بالشكل لا بالمحتوى ويهتم بالمظهر لا بالجوهر · وقد أرادهم غيرهم على ذلك ، وانساق رجال الأدب وراءهم · وفى وسعك أن تشاهد هذه الظاهرة فى كتب تاريخ الأدب · ولو أنك أمعنت النظر فى الكتب المدرسية لوجدت أنها لا تهتم غالبا بالأدب بقدر ما تهتم بالفكر · وعلى نقيض ذلك تجد أن أرق الدراسات الأدبية ، حتى ما كان منها خاصا بالأدب القديم الذى لا يلقى منافسة من جانب وسائل الاعلام ، أخذت تؤرخ للأدب لا للفكر ، حتى عندما تكون هذه الدراسات ممتازة فى حد ذاتها ومكتوبة بأقلام كتاب من أهم العلم والثقافة ، وان كان تاريخ الأدب الاغريقى ، بقلم أ· لسكى يفسح مجالا كبيرا لتاريخ الفكر · ويلاحظ أن تاريخ كمبردج الحديث فى الأدب اليونانى . المنشور هذا العام يهتم أكثر بالأسلوب وطرق التعبير · وفى وسعك أن تجد فى هذه المؤلفات التى تغلب عليها هذه الفكرة الجديدة مبحثا عن « أفلاطون ــ الكاتب الأديب » ، ومبحثا عن « فن الحوار عند أفلاطون » ، دون اشارة الى نظرية أفلاطون فى « المثل » ، ولا الى رأيه فى العلاقة المزدوجة بين الروح والجسم ، ولا الى تعريفه للرجل العادل فى المدينة · واذا أراد القارىء أن يعرف « المحتويات » وجب عليه الرجوع الى المؤلفات الأصلية والتفاسير المتخصصة · والخلاصة أن القضايا الانسانية التى تحدو المؤلف الى الكتابة ، والتى تشغل باله ، والتى تبدو جوهرية فى نظره ، كلها تتراجع الى مجالات أخرى · وجدير بالذكر أن التفاسير والشروح المكتوبة بأقلام أدبائنا الشبان تسير على هذا النهج

وكان التخصص فى الأدب أصبح معنـاه التخصص فى الشـكل لا فى المحتوى ٠

ومن ذلك يتضح أن ما بدا فى الأصل مجرد تغيير بسيط فى معنى الكلمة قد يثير أزمة خطيرة فى تنظيم الدراسات ويؤثر على أوضاع البحوث الأدبية بوجه عام ٠

★★★

والحق أن الدراسات الأدبية فى تدهور مستمر ٠ وربما يرجـع هذا ـ بقدر ما ـ الى خطأ فى فهم طبيعتها يرتبط بالغموض الذى يحيط بمعنى الأدب ، وهو غموض أشد خطورة فى الواقع لامتداد تأثيره الى المعاهد العلمية ٠

ويوضح لنا ما جرى عليه العمل فى الجامعات الغموض المشار اليه ، كما يوضح لنا تدهور الدراسات الأدبية ٠

وخير مثال لذلك ما حدث فى فرنسا ٠ فمنذ زمن ليس ببعيد كانت هناك تفرقة بين كليات العلوم والطب والحقوق والآداب ٠ وكانت الكلية الأخيرة ـ أى كلية الآداب ـ تتضمن دراسات فى التاريخ ، والفلسفة واللغات ، وكلها تندرج تحت اسم « الآداب » تمييزا لها عن العلوم (البحتة والتطبيقية) ٠ وكان هذا يتمشى مع ما جرى عليه العمل فى كل الجامعات بوجه عام ، فعلى الرغم من أن الاسم كان يختلف أحيانا من قطر الى قطر ٠ كان الغالب أن كل هذه الدراسات (الأدبية) تندرج تحت عنوان واحد يدل على أصلها ٠ وفى ألمانيا يطلق على كليـات الآداب اسم « كليـات الفلسفة » ، وفى انجلترا يسمى الشخص الذى درس هذه المجالات « أستاذا فى الآداب » ٠ والغالب فى بلاد أخرى أن تسمى كلية الآداب « بكليـة الانسانيات » أو « العلوم الانسانية » ٠ وواضح أن اختلاف الأسماء يدل على غموض هذا المفهوم ٠ ولكن استعمال كلمة واحدة يؤكد الصلة الوثيقة بين هذه الدراسات فى الأصل ، تلك الصلة التى تميزهـا عن العـلوم (البحتة والتطبيقية) ٠

ولم يمض وقت طويل حتى أصبحت هذه الكليات تسمى فى فرنسا على الأقل كليات (أو جامعات) الآداب « والانسانيات » التى سميت اختصارا « كليات الانسانيات » (بل سميت فى بعض الحالات باسـم « كليات العلوم الانسانية ») ٠ وهذا دليل على اتباعها طرقا جديـدة شبيهة بالطرق المتبعة فى العلوم (البحتة والتطبيقية) ٠ يضاف الى ذلك

أن الغموض الأصلى يثبت أنه لم تبذل جهود منذ ذلك الوقت فصاعدا لجعل كلمة الآداب وصفا جامعا للدراسات التى سبق أن اندرجت تحت هـذا الاسم . وبصرف النظر عن هذا التغيير الذى طرأ على مجرى الأحداث ، وما ترتب عليه من اخراج بعض الدراسات عن دائرة الآداب ، نستطيع أن نتصور ــ فى عصر يمتاز بتعدد فروع المعرفة ــ كيف أن المفردات اللغوية تبين لنا أن هذه المجموعات من الدراسات التى تتزاوج معا بطريقة تعسفية تصيب وحدة المفاهيم بنكسة خطيرة .

وغنى عن البيان أن أكبر ضحية لهذا التغيير هو دراسة « الآداب » بمعناها الضيق أى دراسة « الأدب » .

ذلك أنه اذا وجدت فى فرنسا كليات للآداب تضم كل فروع المعرفة التى ذكرتها . فقد وجد أيضا استعمال متخصص لهذه الكلمة ، اذ أطلقت على تاريخ الأدب وبخاصة تاريخ الأدب الفرنسى ، بل ان فروع المعرفة هذه أطلق عليها فى بعض الأحيان عبارة « الآداب المحضة » ، وهى عبارة كان ينبغى أن تعلى من شأن الأدب ، ولكنها أدت الى تضييق مدلوله ، أى أنها لم تؤد الى اثراء الأدب بحيث يصبح كالخمر المعتقة الخالصة الى لا تشوبها شائبة . بل أصبح مادة هزيلة منعزلة لا تشارك فى التطورات التى تدور حولها .

فالذى حدث هو أن دراسة الأدب فى نطاق الدراسات الأدبية بأوسع معانيها ظلت تفقد أرضا ، ولا يقتصر هذا على مسألة التعريف . ولو أنك أمعنت النظر فى الموضوعات التى حذفت من الأدب أو أضيفت اليه فى احدى الجامعات خلال السنوات العشر الماضية ، مهما يكن الحزب السياسى الذى تولى الحكم ، لأخذتك الدهشة . وتأخذك الدهشة أيضا اذا علمت أن اللغة اللاتينية الى كانت مادة اجبارية فى امتحان القبول بمدرسة المعلمين العليا الأدبية (بمعناها الواسع) أصبحت مادة اختيارية ، بحيث يستطيع الطالب أن يستعيض عنها بمادة أخرى كالاقتصاد مثلا . والواقع أن كل نظام سياسى وكل مجلس من الأساتذة رفض فكرة الآداب المحضة وتنكر لها وحذفها . ومع أنى أستشهد بهذه الأمثلة المستمدة من المواقف القريبة منى فانى أعلم تمام العلم أن ذلك يصدق على كثير من البلدان ، سواء كانت أوربية أو غير أوربية .

وثمة أسباب كثيرة لتفسير تلك الظاهرة ، ولكنها تعود جميعا فى النهاية الى الفهم الخاطىء الذى نحاول هنا بيانه ، والذى يتصل بالمعنى المراد من كلمة الآداب المحضة .

وهذا هو السبب فى أنني لا أتحدث هنا عما تتمتع به العلوم (البحتة والتطبيقية) من مكانة ونفوذ · ذلك أنه لا جدال فى تقدمها الواضح ، ولا سبيل الى انكاره · ولكن ليس هذا بأى حال سببا لاختفاء الآداب ، لأن لها دورا خاصآ فى التطور العقلى والفكرى · ومن الأفكار الخاطئة أن الآداب تهتم بالشكل لا بالفكر ، وبالتالى فلا مستقبل لها · ومن الأفكار الخاطئة أيضا أن فرص العمل محدودة أمام المتخصصين فى الدراسات الأدبية · وبديهى أننا اذا أردنا بالدراسات الأدبية الدراسات الشكلية المحضة فانها بالطبع لا تهم الا فئة قليلة من المتخصصين · ولكن اذا سلمنا — على العكس — بأنها تعني شيئا آخر ، أى أنها تهدف الى تعريف القارىء بتاريخ الفكر ، وأن دراسة ما سبقت كتابته فى الماضى من شأنه المساعدة على تحليل ودراسة التعاليم ، والحجج ، والمناقشات ، والخرافات، وبذلك يتدرب الدارس على التفكير الواضح ، فحينئذ تتفتح أمام المتخصصين فى الدراسات الأدبية فرص العمل المتاحة فى الادارة الحكومية ، والصحافة ، والسياسة ، وضروب الثقافة المختلفة ، والفن ، والمسرح . فضلا عن ادارة الشركات · وبالتطبيق الصحيح والنتائج الطيبة سوف يجد الشبان الذين تلقوا تعليما أدبيا هذه المهن مفتوحة أمامهم ، بل ان الدارسين الذين تدربوا تدريبا متينا فى هذا المجال وحصلوا على نتائج طيبة · يمكنهم أن يتفوقوا على غيرهم ، مما يعود عليهم بالنفع وعلى المجتمع كله · والسبب فى أن فرص العمل غير متاحة فى الوقت الحاضر أمام المتخصصين فى الدراسات الأدبية يرجع بكل بساطة الى أن هذه الدراسات تستند الى أساس خاطىء فى التعليم الأدبى نفسه · وفى كل يوم نرى فى المجالات التى سبق ذكرها مبلغ الضرر الناشىء عن الأساس الخاطىء الذى يقوم عليه التعليم الأدبى ، وما يؤدى اليه من قصور المعرفة ·

ومع ذلك يجب التسليم بأن أهل الأدب أنفسهم قد أسهموا الى حد كبير فى تشجيع هذا الفهم الخاطىء حيث عمدوا الى فرع خطير جدا من الغموض الفلسفى ·

وقد نشأ هذا الغموض — الى حد ما — عن التقدم الذى أحرزته الانسانيات لا العلوم (البحتة والتطبيقية) فقط مما غير من اتجاه العلوم الأدبية المحضة حيث تذرع الدارسون بمختلف أنواع الطرق المرتكزة على آراء جديدة فى تفسير النصوص الأدبية ، واكتشاف معان جديدة غابت عن المؤلف نفسه · مثال ذلك أن طريقة التحليل النفسى ساعدت — بالاضافة الى الطرق القديمة — على ظهور أبحاث جديدة تهدف الى اماطة اللثام عن أسرار العقل الباطن للمؤلف · وكانت هذه طريقة جديدة تستهوى الأفئدة ، ولكنها أدت فى التحليل الأخير الى اعتبار الأدب بمثابة عقدة

كبيرة يمكن معرفة أسرارها في النهاية . وكذلك علمتنا الأنثروبولوجيا أن نستقرىء في هذه النصوص بعض مظاهر البنية العقلية في مجتمع يختلف عن مجتمعنا . وبهذا أصبحت هذه النصوص بمثابة وثائق تفتح أمامنا بطريقة لا ارادية بابا جديدا لمعرفة تطور المجتمعات . وبالمثل فتحت البنيوية والسيمولوجيا والسيميوطيقا (علم الرموز والعلاقات نسبة لكلمة « سيما » ومعناها العلامة) بابا جديدا لمعرفة رموز أو علامات في هذه النصوص لا يعرفها المؤلف نفسه ، ولكنها تكشف عن وجود نظام سرى يتحكم في طريقة كتابته وعلاقته بالمجتمع ، دون أن يدرى هو شيئا عن هذا النظام . وهكذا يصبح الأدب بمثابة شفرة سرية لا يعرف المؤلف مفتاحها ، وان كانت هي التي تحدد طريقته في الكتابة ، وتكشف عن خصائصه الأدبية .

وربما أكون مبالغا في هذا القول ، وربما أصرف القول عن مواضعه ، ولكن تبقى هذه الحقيقة ، وهي أن كل هذه الطرق المستخدمة في تفسير النصوص الأدبية تشترك من حيث المبدأ في اطراح النيات والمقاصد المعلنة واستخدامها كشهادة أو وثيقة في البحث عن نظام آخر ، وبعبارة أخرى انها تسخر من وضوح معاني الكاتب وتهمل فلسفته ، بل تهمل فلسفة عصره .

وواضح أن هذه الطريقة تنطوى على خطر كبير ، لأنها على طرافتها لا يمكن بأى حال أن تغني عن الدراسة المباشرة للنص وبذل الجهد المطلوب لفهم محتواه ومضمونه . صحيح أن النص قد يكشف عن بعض مواطن الضعف التي ترجع الى اللغة أو الى بعض العقد النفسية والضغوط الاجتماعية ، ولكن من الصحيح أيضا أن النص يعبر عن فكرة . ولكن اللغة الواحدة والعقد النفسية الواحدة والضغوط الاجتماعية الواحدة لا تستطيع أن تمنع من اختلاف الفكرة من مؤلف الى آخر ، كما لا تستطيع أن تمنع المؤلف من ابتكارها وادراكها بذكائه الخاص . ومن الواضح أن ذلك عرف في الماضي وظل معروفا دائما ، وربما لا ينكره أحد . ولكن الواقع أن جدة هذه البحوث التي ذكرتها من شأنها أن تحمل الناس على نسيان كل ذلك .

ولكن هذا أمر خطير بل ضار بالدراسات الأدبية . ففي المقام الأول نجد أن هذه الطرق الجديدة تحمل على الشك في المبدأ الذى تقوم عليه . ولأن النص ليس سوى وثيقة لا تعرف هي نفسها مضمونها . لم يعد الباحثون يدرسون محتواه الأصلي ، وبالتالي يفقد النص درجة معينة من قيمته ومكانته ، وتؤدى الضغوط السرية الحقيقية الى اعتبار المؤلف

بمثابة مريض واعتبار عمله بمثابة فعل منعكس لمرضه · وعلاوة على ذلك فان كثرة التفسيرات المختلفة تقلل من ثقة الجمهور فى دراسة هــذه النصوص بعد أن ألف اليقـين الموضـوعى الذى توفـره العـلوم البحتة والتطبيقية · وهذا من شأنه أن يؤدى الى الاقلال من الدراسات الأدبية ، سواء بمعناها الواسع أو الضيق ، كما يؤدى الى اتجاهها بالجملة الى غايات ومقاصد غريبة عنها تماما ، وتوليد شعور عام بالخيبة على كافة المستويات·

ونحن نفهم هذا الموقف المحزن الذى انحدرت اليه الدراسات الأدبية ، فهى لا تشترك معا فى تقديم المجتمع على الفرد فحسب ، بل لقد بهرتنا بجدتها التى أضفت بريقا لامعا عليها فى جميع أنحاء العالم · وقد أدى هذا الى تلك الفكرة الساذجة القائلة بأنه لا فائدة ترجى من الدراسات الأدبية التقليدية · وأدى هذا الى فهم خاطىء آخر فحواه أن هذه الدراسات لا يمكن تجديدها الا بالتخلى عن طرقها التقليدية واتبـاع مناهج جديـدة أكثر فائدة · وواضح أن هذه النظرة تنطوى على ظلم لا يعادله الا انتشارها مع الأسف بين المبتدئين ·

★★★

ان دراســة الأدب لا تتناول الناحية الشـكلية فقط ، كما أننـا لا نستطيع أن نتبين فيها أبسط مظاهر الركود والجمود ، فهى دراسـة متغيرة ومتطورة باستمرار ·

ولا يكون للدقة فى الأدب أقل مما لها فى العلوم عامة ، وفى العلوم الانسانية بصفة خاصة · ذلك أن النص الأدبى لا يمكن فهمه منفصلا عن عصره ، وكذلك أى كلمة لا يمكن فهمها الا بالمعنى أو ظل المعنى المعروف فى عصر مؤلفها بالمقارنة مع المؤلفين الآخرين ، أو بالاضافـة الى بعض المؤلفين الآخرين · وكذلك النص الأدبى لا يفهم الا باعتبـاره جزءا من سلسلة طويلة ورأسية من النصوص ــ أو أفقية ان شئت ــ حين يمكننا تحديد مصادره من خلال تاريخ الأنواع والموضوعات والكلمات والصور الأدبية · وهكذا تكشف لنا أعراف العصر وعادات المؤلف عن العوامل التى أضفت على النص الشكل الذى اتخذه · بيد أنه على الرغم من هذه المجالات المختلفة من الدراسات الأدبية استمرت شروط الدقة وامكاناتهـا ثابتة لا تتغير فى الوقت الذى تغيرت فيه مناهج البحث وطرقه ·

وسأضرب مثلين لما ذكرته من أن دراسة الأدب لا تقتصر على الاهتمام بالشكل دون المضمون ، وأنها دراسة متغيرة ومتطورة لا يعتريها الجمود أو الركود ·

المثل الأول مستمد من العلم الذى مارسته أنا ، وهو تاريخ الأدب الاغريقى ، فهذا الأدب يبدو لأول وهلة أنه جامد لا يتطور ولا يتغير ، لأنه ظل يدرس على مدى قرون عديدة · ثم ان طريقتى فى معالجة هذا الأدب تبدو لأول وهلة طريقة تقليدية محضة ، لأننى متخصصة فى العصر الكلاسيكى (وهو أشهر العصور) ، كما أننى متخصصة فى دراسة كبار المؤلفين (وهم أشهر المؤلفين أيضا) · ومع ذلك كله أستطيع أن أقرر أن كل شىء قد تغير فى هذا الباب · وانى لتعرونى الدهشة والذهول كلما رصدت مدى التقدم الذى حدث فى هذا المجال منذ أيام شبابى ، اذ كان تاريخ الأدب الاغريقى بقلم الاخوة « كرواسيت » كتابا رائعا فى عصره أى فى أوائل القرن العشرين ، أما اليوم فقد أصبح عديم الفائدة لا لأن أسلوبه يمتاز بالمدح والقدح الذى شاع فى منعطف القرن (أى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين) ، بل لأن كل شىء قد تغير ابتداء من المعلومات والحقائق التاريخية الى أدوات البحث ، الى المجالات التى تشيع غريزة حب الاستطلاع عند القراء ·

وفضلا عما تم اكتشافه من المخطوطات والنصوص المجهولة التى دفعت استعمال اللغة اليونانية عدة قرون الى الوراء فى أحشاء الماضى السحيق ، فان عدد النصوص البردية التى اكتشفت فى القرن العشرين يدعو الى الدهشة · وقد أسهم كل ذلك فى اثراء الدراسات اللغوية وتطورها · وقد استخدم المؤلف فى كتابه عن تاريخ الأدب الاغريقى الذى أشرت اليه هذه المصادر الجديدة على نطاقواسع حيث ظهرت أسماء بعض المؤلفين الأغارقة مقرونة بشواهد مقتبسة من آثارهم مما لم يرد ذكره فى المؤلفات السابقة (مثال ذلك الشعراء الغنائيون) · وتغيرت تواريخ الأحداث فى هذا العصر نفسه نتيجة اكتشاف النصوص البردية والكتابات المنقوشة (مثال ذلك أن تمثيلية لأسخيلوس كانت تعتبر قديمة ، ولكن ثبت أنها حديثة العهد) · يضاف الى ذلك أيضا توافر المعلومات عن المؤلفين ، اذ توجد الآن طبعات وفهارس نقدية خاصة بكل مؤلف ، كما توجد قواميس لاشتقاق الكلمات تقدم تاريخا موجزا للمفردات اللغوية · وتأسيسا على ذلك يمكننا اعداد سلاسل من الكلمات ، ثم اجراء المقارنة الدقيقة بينها · ومن الممكن المفاضلة بين هذه السلاسل التى قد تكون مستمرة أو منقطعة ، محدودة أو عريضة · ومن الممكن ترتيب كل شىء · وهذا هو السبب فى وجود عدد كبير من البحوث ، والرسائل ، والمقالات المخصصة لتتبع تاريخ كلمة معينة أو مجموعة من الكلمات ، ومعرفة مدى اعتمادها على الظروف التاريخية من حيث قيمتها وشيوعها ، كما أنها مخصصة لمعرفة كيف أضفى أحد مشاهير الكتاب على هذه الكلمة أو تلك معنى جديدا أو أبرزها

واوضح معالمها أو ـ من ناحية أخرى ـ أهملها بناء على فكرة معينة تساعدنا تفاصيلها على فهم أقواله ومعرفة أصالته بشكل أفضل ٠ ومن الاحصاءات والاشتقاقات نستطيع أن ننتقل الى تحليل النص من حيث كلماته ، ومن حيث جدته أيضا ٠ ولا يمكننا أن نفعل ذلك دون أن تتوافر لدينا أدوات البحث المناسبة ٠ وهذا ما نفعله اليوم بشكل أفضل مستفيدين من كل الجهود السابقة ٠ وقد بدأنا نجنى ثمرة غرسنا ، وكل من يتتبع ببليوغرافيا المؤرخ الاغريقى « تيوكيديد » يشعر بالتحديث الذى يتم عاما بعد عام ، والذى يوحى بوسائل جديدة فى البحث ومعالجة الموضوعات ٠ أكثر من ذلك أن اهتمامات الدارسين فى العصر الحاضر أثارت تفسيرات جديدة نابعة من الاتجاهات الفكرية الراهنة أو الاتصال الوثيق بالآداب الأخرى ٠ وجدير بالذكر أن علم الأنثروبولوجيا (علم الانسان) ، وغيره من العلوم ، قد أدخل تعديلا كبيرا على الأسئلة المطروحة ٠ ومنذ ظهور هذا العلم لم يستطيع أحد أن يتحاشى التأثرية ، أو تعديل اتجاهه فى ضوئه ٠ ولكن دراسة الأدب لا تزال حوارا بين عصرين : عصر ماض وعصر حاضر ، ويتحاشى الدارسون التكرار مقدما ٠

وهذا يعنى أن الدراسات الأدبية لا تكتفى بالتفسير الشكلى (أى الذى يمس الشكل دون المضمون) ولا بدراسة الأسلوب ، بل تتجاوز ذلك الى معالجة التاريخ والفلسفة لأن كلا منهما ينعكس فى المصنفات الأدبية ٠ والحق أن دراسة الأدب لا تستطيع أن تتجاهل التاريخ والفسفة ، كما لا يستطيع هذان أن يتجاهلا كتابات الأدباء ، نظرا لأن هؤلاء يسهمون فى تقدم التاريخ والفلسفة وتطورهما ٠

ويجب على أن أضيف هنا كلمة اعتراضية فحواها أن الباحثين فى أحوال المجتمعات والمهتمين بالشؤون الاجتماعية يدهشون حين يروننى أتابع دراسة الفكر من خلال دراسة الأشخاص وأعلام الكتب والأدباء ، بدلا من أن أعالج الأمور الموضوعية (غير الشخصية) الشائعة الاستعمال فى الوقت الحاضر ٠ وأحب أن أرد على هذا النقد لأنه يمس وظيفة الأدب والأديب كما يمس صميم المقال الحالى ، فأقول : اننى سعيدة اذ أجد بلاد الاغريق غنية بالكتاب والأدباء ، وفقيرة فى الوثائق اليومية (بصرف النظر عن الكتابات المنقوشة التى تشتمل على بعض المعلومات المبتورة خلافا للوثائق التى تتضمن نصوصا واقعية بوجه عام) ٠ وأنا سعيدة أيضا اذ ألاحظ أن التقدم الفكرى فى بلاد الاغريق استمر فى صورة حوار متصل شارك فيه كل كاتب وأديب ، وما كان لهذا الحوار أن يستمر الا بمشاركتهم ٠ وأنا أعتقد أن هذه الملحوظة الأخيرة تنطبق على كل الآداب التى قد تكون ثمرة مجتمع معين ولكنها هى وحدها القادرة

على اعطاء دفعة قوية لهذا المجتمع · انني أو من بذلك ايمانا راسخا · بيد أني لا أصر على هذا القول لأنه ـ كما هو واضح ـ يتعارض بشدة مع الاتجاهات السائدة الآن ، فضلا عن أنه يفتقر الى الاثبات ·

ولكنى أصر ـ وأنا مطمئنة ـ على القول بأن تاريخ الفكر اذا بنى على تفصيلات وبيانات لوحظت بعناية ودقة ـ لا يمت بصلة وثيقة الى فن الأدب · ذلك أن الدراسات الأدبية حتى بصورتها التقليدية المحضة تتطور فى الواقع من كشف الى كشف ، وهى اذ تبدأ من تفسير الكلمات والنصوص تتطور الى تاريخ ، هو تاريخ الفكر ·

وحتى لا أتهم باضفاء شرف كبير على الفكر بأن أجعل الأدب يقوم بوظيفته فى تيسير المعرفة أو أتهم بالتقيد بالدراسات الأدبية التقليدية بفسح مجال كبير للتحدث عن الأدباء والكتاب وأعمالهم ، أبادر الى ذكر المثال الثانى لمجال من الدراسات يدل اسمها على أنها شكلية محضة . وان كانت قد لقيت رواجا فى المدة الأخيرة ، ألا وهى دراسة ما يسمى اليوم « فن الالقاء » Rhetoric (كلمة انجليزية تفيد معنى الالقاء أو الخطابة أو علم المعانى والبيان) ، وهى كلمة عريقة فى القدم تذكرنا بدراسات قديمة جدا شاعت فى وقت تم فيه تخصيص كراسى علمية فى الجامعات لفن الالقاء عند الاغريق · وهنا نلاحظ أن فن الالقاء تطور تطورا كبيرا فى السنوات العشر أو العشرين الأخيرة على المستوى الدولى ، كما تغير معناه أيضا ، اذ أصبح يتناول المضمون ، بعد أن كان مقصورا على الشكل · أكثر من ذلك أن مدلوله اتسع أيضا اذ أصبح يدل على عدد من الفنون التى تمتاز بالصفات الجمالية مثل الفنون التصويرية ، وفن العمارة ، والموسيقى ، وكلها مبنية على فلسفة واحدة · وكلنا نقدر هذا الانفتاح الذى امتاز به هذا الفن كما نقدر هذا التبادل الفكرى الذى يتسم فى جوهره بالطابع العصرى · ولكن يجب أن لا يغرب عن البال أن النصوص الأدبية تعبر عن الجمال أيضا ، وهو أمر قلما يعرفه كثير من الناس · وكان الأغارقة يتعلمون فن الالقاء لا لتجويد الكلام فحسب بل أيضا لصياغة الحجج القوية حتى ينفذ الكلام الى شغاف القلوب ، ويصل الاقناع الى الأفئدة والعقول · وتعالج الدراسة الحديثة لفن الالقاء تاريخ هذا الفن ومعناه فى الأعمال الأدبية ·

ومما تقدم يتضح أننا نخطىء تماما حين نعتبر الدراسات الأدبية مجرد دراسات شكلية ، كما نخطىء حين نشك فى قدرة هذه الدراسات على التطور والتجديد · ان المثلين اللذين سبق ذكرهما يكفيان لاثبات هذا القول · ذلك أن الدراسات الأدبية لا تقتصر على البحث فى معانى النصوص ودلالاتها ـ وهى الوظيفة المباشرة لهذه الدراسات ـ بل تتعدى

ذلك الى مسائل جوهرية أهم من ذلك بكثير ، ومن هذه المسائل : لماذا يكتب الناس ؟ كيف ينمو الفكر ويتطور ؟ ما هو هامش الحرية الذى يتمتع به الكاتب المبدع بالنسبة لبيئته ، وبالنسبة لماضيه ، وبالنسبة لعواطفه ؟ وصفوة القول أنك تجد خلف كل كلمة يتضح لك معناها هذا السؤال على الدوام : ما هو الانسان ؟ وهذا السؤال يثور هنا فى سياق أكثر أعماله ابتكارا وامتيازا • هنـاك مجتمعات من النحل ، ومجتمعات من القرود • وهناك وسائل مختلفة للتخاطب والاتصال بين هذه المجتمعات ، ولكن الأدب هو « الوسيلة » التى اختص بها الانسان •

فى وسعنا أن نتصور بكل وضوح خطورة الاتجاه الحالى السائد فى مجال التعليم العالى • ان هذا الاتجاه خطير لأنه يجنح الى اهمال الدراسات الأدبية التى هى المصـدر الرئيسى للتفكير فى الانسـان ، والتأمل فى أحواله • والحق أن الأمر يتطلب ثورة عنيفة على هذا الاتجاه • ولن تتحقق هذه الثورة الا بتخصيص كراسى أكاديمية فى الجامعات للدراسات الأدبية ، ورصد الاعتمادات المالية الكافية لهذا الغرض • ولا يقل عن هذا خطورة الاتجاه المماثل فى مجال تعليم النشء حيث يقل اطلاع الشباب بصورة مباشرة على النصوص الأدبية يوما بعد يوم • ولكن اذا أمكن ابتكار وسيلة لتنظيم الامتحانات ، والمزج بين المقـالات الصحفية والأعمال الأدبيـة ، فى المقررات الدراسية الواحدة ، تسنى تيسير قراءة النصوص ، ونشر الأعمال التى كانت فى الماضى وسيلة للتفكير وفهم معانى الأعمال الانسانية الكبرى ، وتنشيط الملكات العقلية ، وبالاختصار كل ما من شأنه أن يساعد على توجيه التقدم العلمى لخدمة البشرية ، بدلا من تدميرها • أليس هذا هو ما تنتظره البشرية فى جميع الأقطار والأعصار من الأعمال الأدبية ؟

ولن أطيل الكلام فى هذه النقطة • وسيكون من السهل جدا أن أطيل الكلام فيها اذا أردت ، ولكنى أخشى ان فعلت أن أحيد عن القصد ، أو أتجاوز الحد • وسأقتصر هنا على الاشارة الى تنظيم البحث ، كما أشير من بعض الوجوه الى مناهجه وطرقه ، فأقول : ان مجلة ديوجين تود تشجيع تعدد أوجه التبادل بين البلدان المختلفة والتزاوج بين العلـوم المتباينة • وهى تنشر آراء متعارضة ، وتعقد لقـاءات مختلفة • وهـذه الآراء واللقاءات هى مصدر التجديد والتطوير • وأنا أؤيد هذه اللقاءات وهذا التزاوج • ولكنى حاولت فى هذا المقال أن أبين أن الملتقى الذى تبدأ منه كل الطرق هو دراسة الأعمال الأدبية ذاتها • وهذه هى النقطة التى يجب أن نعود اليها ، لأن الكتاب والأدباء هم وسيلة لفهم أى عصر من العصور ، ولكن قيمة هـذا العصر تكمن قبل كل شىء فيمـا يقدمه وما يقوله ، وفيما يخلفه وراءه مما يستحق البقاء على مر الزمن • واذا

توافر هذا الشرط فان كل تزاوج مع العلوم الأخرى يصبح زواجا طيبا ومثمرا ٠ ولكن لكى يتم الزواج يتعين أن يثبت الزوج هويته ، ويقدم وثائقه الصحيحة ٠ ومن نتائج الفهم الخاطىء الذى حاولت تفسيره فى هذا المقال أن تصبح الدراسات الأدبية نسيا منسيا بسبب اهمالهـا واغفالها ، شأنها فى ذلك شأن كل شىء يذهب ضياعا بسبب الاهمال والنسيان ٠

جاكلين دى روميلى

(باريس)

علينا أن نؤلف كلمات جديدة
فى لغات قديمة

ثورشتاين جيلفاسون

يؤكد الأستاذ على مازروى Ali Mazrui فى كتابه عن الثقافة العامة وأحوال الزنوج أن « اللغات الأفريقية ، بتركها متخلفة على المستوى العلمى ، صارت غير قادرة على الاتصال بمجالات الفكر والتحليل الجديدة ، واستثارة بحوث جديدة » ، وهو فى ذلك ينضم الى الأستاذ محمد حيدر – من جامعة نيروبى – اذ يقرر أنه « اذا شاء المرء أن يبذل جهده ليطعم اللغة السواحلية القومية بعناصر مصطنعة فعليه أن يتصل بحل الموضوعات التقنية » ، ويكفى لذلك أن يحول كلمة radioactif (اشعاعى النشاط) الى redioaktivo ، أو كلمة thyroide (درقى) الى كلمة thairodi الانجليزية ، وبذلك يصل الى الغاية المقصودة • ولكنه يتحفظ فيقول : « ان غالبية اللهجات الأفريقية تحتوى على القليل جدا من الموضوعات الصالحة للحديث ، ومن ثم فلا جدوى من رفعها الى مصاف اللغات المعبرة عن فكر علمى وتقنى » • ويضيف : على أية حال فان مثل هذه المحاولة هى « شكل متطرف من أشكال التزمت القومى الثقافى (١) •

واستشف ها هنا فكرتين مختلفتين ، احداهما نظرية ، والأخرى عملية ، الفكرة النظرية هى أن لغة ، كاللغة السواحلية قد تكون غير كفؤ فى ذاتها لمثل هذا الغرض • ولا يعنى هذا فقط أنها لم تخضع لمتطلبات لاعب البريدج ، أو صانع سيارة ، أو عواد ، أو منطق شكلى ، أو لم تعبر عن تكوين رأس الحوت ،ولكنها غير قادرة أصلا على الاستجابة

المترجم : أحمد رضا محمد رضا

(١) على أ• مازروى « الثقافة العالمية ، والتجربة السوداء » ، جامعة واشنطن بريس ، سياتل ، ولندن ١٩٧٤ • ص ٨٧ – ٨٩ •

لهذه المتطلبات • وانى أرى هذه المسألة هامة ، اذ أقرنها فى ذهنى بنوع من النسبية الفلسفية والاناسية يبدو لى أنه طابع مميز لعصرنا الحاضر • ولنفحص أولا الجانب العلمى من هذه الفكرة •

فأولا : من المسلم به بوجه عام أن هذا العجز المفترض فى اللغة السواحلية — ومن ثم يسرى هذا الافتراض أيضا على عدد كبير من اللغات الطبيعية الأخرى — هو نتيجة ظرف تاريخى ، وليس على ما يبدو عجزا يستحيل علاجه • وفى خصوص العلاج يقول البعض انه يستلزم قرونا من التطور التاريخى ، ويقول البعض انه يتطلب آلاف السنين ، استنادا الى تاريخ الآراء العلمية والفلسفية الغربية ، وذلك للتعويض عن التخلف ويقول اخرون ان العلاج متـــاح ، وأنه يكفى لذلك أن تترجم حرفيـا مصـطلحات العلوم والفنون الشـــائعة فى اللغات الأوربية ، وربمـــا المصطلحات الموجودة فى اللغة العربية ، فيما يختص باللغة السواحلية • ويعتقــد على مارروى على ما يبدو أنه حتى فى الغرض الثانى تـكون محاولة الابتكار أو الاقتباس فى اللغة مصيرها الفشل ، ولكنه لا يبدى لنا سببا لذلك • والاشارة الى قلة الموضوعات التى يعبر عنها بالكلام ليست سببا كافيا لذلك . والحديث عن تزمت وطنى ثقافى شديد انما يرجع الى ضرب من القدح والسب أكثر مما يرجع الى الاقناع • ولكنه ربما يرى فيما سميته منذ هنيهة فكرة تاريخية حقيقية واقعية ظاهـرة لا تتطلب أى تبرير •

قصدى أن أقنعكم أن الفكرة العملية التى أبرزها الأستاذ مازروى ليست مجرد رأى سابق ، ذلك أن الابتكار اللغوى الذى ينكره ليس ممكنا فحسب ، ولكنـــه أيضا موجود ، وفعـال • ويعود بنا ذلك الى آبسلندة ، والى الصراع بين أنصار التجديد اللغوى ، وبين « الصفائيين » (الحريصين على صفاء اللغة) •

— ٢ —

وليأذن لى أولا ، قبل أن أصل الى مسألة الألفاظ الجديدة ، بان أقول كلمتين ، لتحديد وضع لغة هذا البلد • هذه اللغة ، أول كل شىء ، هى أقدم فروع الأرومة الجرمانية ، بل انها فى الواقع أقدم لغة أوربية يتحدث بها الناس فى الوقت الحاضر ، عاشت أكثر من ألف سنة مع قوم مشتتين ، مزارعين وصيادين ، قابعين فى أغلب الأحيان فى حـالة من الركود التام والبؤس • والأرقام هنا مفيدة ، على الأقل لأن مازروى

يذكرها . كان تعداد الشعب الأيسلندى على مدى القسم الأكبر من تاريخه أقل من مئة ألف نسمة . وفى عام ١٧٠٣ ، تاريخ أول احصاء ، بلغ عدد الايسلنديين ٥٠٣٥٨ نسمة . وبعد هذا ردت أوبئة الطاعون والثورات البركانية هذا العدد الى ٣٤٠٠٠ . وفى عام ١٩٢٥ زاد عددنا على ١٠٠٠٠٠ ، ثم ٢٠٠٠٠٠ فى عام ١٩٦٧ . ونحن اليوم نبلغ ٢٣٠٠٠٠ نسمة فى المجموع (٢) .

ثانيا : فى القرن العاشر ابتدع الأيسلنديون أدبا قوميا ، شعرا ونثرا ، وفى بعض الأحوال خلدوا تقاليد اسكندناوية - نرويجية - سابقة على تعمير ايسلندة فى أواخر القرن التاسع ، وراحوا يعملون على تدوين هذا الأدب الشفوى طوال القرن الثانى عشر على أكثر تقدير . هذا التقليد الأدبى - من أساطير ، وتاريخ ، وشعر ، وسير القديسين، ومعارف - يشكل أعظم صرح فى أمجاد التاريخ القديم للشعوب الجرمانية . ولم يزل قوة حية للثقافة الايسلندية ، كما تكون الثقافة الاليزابينية - على الأقل - بالنسبة للبلاد التى تتكلم الانجليزية . ولست أنوه بهذه الحقائق الا لأنها قد تدفع الكثير من القراء الى نبذ ما أجريته من مقابلة بين اللغات الاسكندنافية واللغات الافريقية ، وفى رأيى أن هذا غير صحيح . ولا يعتبر طول العهد فضيلة أساسية بالنسبة للشعوب أو اللغات ، كما أن الشيخوخة ليست دليلا على الحكمة عند الانسان . وفى خصوص اللغة العلمية قد يشكل تقليد أدبى سلفى بثقله عقبة لغوية فى طريق التقدم العلمى أو الفلسفى . شأنه فى ذلك شأن الدين ، أو الأدب نفسه . ان كل جيل يبدع ثقافته بمجموعها . وليس هناك ثقافة سوى الثقافة التى تنتمى لجيلها بنوع خاص .

والصفائية اللغوية هى الخاصية الثالثة المسيطرة على الثقافة ، وفى رأيى أنها أهم الخصائص وأغربها . وأبسط تعريف لهذه الخصيصة هو القول بأن الأيسلنديين ينفرون بوجه عام من ادخال كلمات أجنبية فى لغتهم ، ويفضلون اشتقاق كلمات جديدة من عناصر وطنية . ونحن لا نقر طواعية ، وبنوع خاص ، مشتقات اللغة اليونانية واللاتينية التى تزدحم بها المصطلحات الفنية والعلمية فى اللغات الغربية . باستثناء بعض الكلمات مثل Kirkja , bis kup أو prestur ، بدلا من Kuriakon ، أو episkopos ، أو presbyter التى تقابل church

(٢) انظر كتاب « أيسلندة ٨٧٤ - ١٩٧٤ » الذى أصدره بنك أيسلندة المركزى فى مناسبة الذكرى المئوية الحادية عشرة لنشأة أيسلندة ، ريكجافيك ، ١٩٧٥ .

(كنســـية) ، bishop (أسقف) ، و priest (قس) ·
والتعبير الجديد هو القاعدة · لا الاســـتثناء · من ذلك أنه يقال عن الفلسفة heimspehi (حكمة العالم) ، وليست fi:osofia ، وعن المنطق rokfraedi (دراسة البواعث) ، وهكذا دواليك · وكان الأمر كذلك في العصر الوسيط ، فثمة مؤلف من القرن الثالث عشر يشرح فلسفة أبقراط فيتكلم عن astarspekt (الحكمة المســتمدة من الحب) · ومعاصر له ، الأسقف براندير جونسون Brandur Jonsson يذكر وجه أرسطو الشاحب بعد السهر ليالى طويلة فى كتابه thrae:ubok (كتاب الجدل) ، ويضيف أن هذه هى الترجمة الصحيحة باللغـــة الأيسلندية للكلمة اللاتينية uialectica · ونلاحظ أنه من بين الأمثلة الأربعة الأخيرة مثـــال واحد astarspekt هو ما يســميه الألمان Lehnübersetzung ، أى النقـــل كلمة كلمـــة ، تبعا للتقطيع الاشتقاقى ، أو استعارة لم تدخل فىالاستعمال اللغوى الشائع· ونعرف الفلسفة باسم heimspeki منذ القرن الخامس عشر على الاقل · وبقيت كلمة thraetubok بعد كلمة rökfraedi المعروفة بعامة أنهـــا تمثل المنطق ، ولم تزل تستخدم الآن للتعبير باحتقار عن الدياالكتيك (الجدل) الماركسى · ولكنى استخدمت أيضا هذا التعبير بمعنــــاه الشائع فى العصر الوسيط كعنوان لكتـــاب أولى صغير فى المنطق ، كتبته بالاشتراك مع بيتر جيش Peter Geach · ومن واجبى ان أضيف أن كلمة heimspeki قد تكون بمثابة انطباع (النقل الحرفى) مثل ال astarspekt ، ولكن من أصل آخر ، من الألمانية Weltwrishelt . أقول هـــذا بصيغة الشرط ، لأن هناك قواميس تذكر أمثلة ســـابقة لاستعمال الكلمة الأيسلندية بالنسبة للاستعمالات الثابتة فى اللغـــة الألمانية ·

ويفضى بى هذا الى الحديث عن الكلمات الجديدة فى هذه اللغة (الأيسلندية) · وليأذن لى القارىء أن أبين بعض الفروق بين المذهبين « الصفائيين » · فأولا : ترجع الصفائية الأيسلندية كما قلت الى العصر الوسيط ، فى حين أن الصفائية الألمانية ظاهرة من ظواهر القرن السابع عشر · ثم ان أنصار حركة الدفاع عن صفاء اللغة الألمانية كانوا جماعات متخصصـــة لهذا الغرض ، وهل ال Sprachgesellschaften ، جماعات شكلت بنوع خاص لمكافحة ما يعتبرونه شوائب موجودة من قبل فى اللغة · ولم ير أحـــد البتة شيئا من هـــذا القبيل فى تاريخ اللغـــة الأيسلندية ·

ثالثا : كان التجديد فى اللغة الأيسلندية ولم يزل أقوى وأكثــر اتساعا من التجديد فى اللغة الألمانية ، لأن المصطلحات الفنية والعلمية الألمانية كانت على كل حال ، وعلى نطاق واسع ، هى مصطلحات أوربا بأسرها • وأخيرا فان الصفائية الالمانية تضع ثقتها فى أغلب الأحيــان فى مركبات وصفية ، أو انطباعات تخفى استعارات ، وليست هذه هى حال اللغة الأيسلندية • ولست أقدم مثالا لذلك سوى كلمــة « تليفون » téléphone التى تصير فى الألمانية Fernsprecher ، ولكنها فى الأيسلندية Simi ، وهى مرادف قديم متروك لكلمة fil (سلك ، خط) التى لا تظهر الا فى تعبيرات شعرية مثل fil du destin (خط القدر) • نضيف أيضا أن الصفائيين الألمان قد اعتبروا بعامة بمثابة « مهوسين » وثمة قواميس نعرف كلمة Purismus بأنها تعبر عن تعصب شديد لألمانيا وللصفات الألمانية . فألحقوا بهــا ســـمة محقرة (ولا ننسى أن أدولف هتلر نفسه نقض الصفائية بمرسوم فى ١٩ من نوفمبر ١٩٤٠) (٣) • أما الصفائية الأيسلندية فانها على العكس من ذلك حظيت بنجاح باهر • واليوم يعمل العديد من « لجان مفردات اللغة» بجد واجتهاد لسد الثغرات فى مختلف العلوم الأكاديمية ، وفى مجالات أخرى • وقد أصبح ابتكار مصطلحات جديدة استجابة لمتطلبات التقدم التقنى رياضة قومية ، من دعائمها برنامج لألعاب راديوفونية (نســـبة الى الهاتف اللاسلكى) يومية • من ذلــك أن « الترانزستور » صــــار smari le trèfle) — أى النقل ، (وهو ججنس أعشاب ورقتها مؤلفة من ثلاث وريقات — المترجم) ، ليس فقط لأن أجهزة الترانزستور الأولى تشبه فى شكلها بنية النبات الثلاثى الوريقات ، وذلك بترتيب دوائرها ، ولكن أيضا لأن الكلمة نفسها تذكر بتناغمها كلمة ليس لها صلة اشتقاقية بها ، وهى كلمة Smar ، ومعناهــا « صغير » • ولنأخذ كلمة ordinateur (المنظم الآلى) ، فهى فى اللغة الأيسلندية tolva ، وأصلها tala (بالألمانية zahl ، أى عدد) ، ولكنها تدين بأهميتها الى أنهــا تتوافق (من حيث القافيــة) مع كلمة أخرى أقدم منها فى اللغة وهى volva (ومعناها : عرافة) • وقد أسعدنى الحظ بأن أشهد مولد « الطفل العبقرى » الخارج من الخيال الخصب للأستاذ سيجوردور نوردال Sigurdur Nordal (٤) : ففى بضعة أيام خلع كلمة rafmagnsheili (العقل الالكترونى) من عرشها ، فصارت كلمة tölva على ألسنة كل الأطفال الذين يبلغ عمرهم ثلاث سنوات فأكثر

(٣) Peter von Polenz, "Sprachpurismus und Nationalsozialismus» in

(٤) سيجوردور نوردال ١٨٨٦ — ١٩٧٤ ، أستاذ الأدب الايسلندى فى جامعة ايسلندا ، وقد كان عالما مكرا وناقدا وشاعرا وروائيا •

ليؤذن لى بأن أذكر بضعة أمثلة مستقاة من تجربتنا الشخصية فالأمثلة الثلاثة الأولى تأتى من المنطق · ففى الكتب التقليدية للسنوات ١٤٠ و ١٩٥٠ التى ألفها الأستاذ سيمون اجستسون Simon Joh. Agustsson (٥) كان المصطلح المستخدم للتعبير عن القياس المنطقى syllogisme هو afalyktun ، وهو نقل (انطباع) لغوى يبدو غير ملائم بنوع خاص ، وقد استبدل به فى الوقت الحاضر كلمة rökhenda ، من rök وتعنى « أسباب » كما فى rökfraedi (المنطق) ، و henda . ومعناها « مقطع شعرى » : فالقياس المنطقى هو مقطع من قضايا متصلة بعضها ببعض · والمثال الثانى هو كلمة grip بمعنى « مخطط » schema ، وتماثل كلمة grip الانجليزية ومعناها : قبضة ، حفنة ، برثن · ومن أسباب هذا الاختيار أنه بغض النظر عن قوة الكلمة ذات المقطع الواحد فان الكلمة تستخدم أيضا للدلالة على مقام التآلفات (الموسيقية) فى آلة العود أو الجيتار . التى تصاحب الغناء ، كما تدين بأرقام أو حروف فى المطبوعات الشعبية · ولسنا هنا ببعيدين عن كلمة notaticon البولندية ، أو الرســوم التخطيطية ، أو المدرجات الموسيقية ، حيث تمثل النقاط العلامات الموسيقية ، كما فى مخططاتنا الرمزية ·

ومن فرط قيامى بتدريس مبـادىء المنطق لاحظت أن الكلمة المستخدمة عادة للدلالة على ال predicat « المحمول ، المسند اليه » umsögn ـ وهو منقول نقلا حرفيا من الكلمة اللاتينية predicatum ـ تمثل بعض الصعوبات لطلبتنا الذين يبذلون جهدا كبيرا فى قواعد النحو الأيسلندية ـ فى حين أن تلاميذ المدارس الأنجلو أمريكية لم يعودوا يشتغلون بهذه المسائل بعد ترك دراسة اللاتينية ـ ومن ثم يخلطون بين الاستخدام النحوى لكلمة umsögn وبين استخدامها فى المنطق · وأعترف بأن هذه الحالة تحيرنى · وهناك حل ممكن يتمثل فى استعادة كلمة Kaera ومعناها « اتهام » لتستخدم منطقيا بمعنى predicat ، اكراما لأرسطو الذى استخدم مصطلح categoria كما نعلم بهذا المعنى · وثمة نقطة هامة يجدر التنويه بها فى هذا الخصوص ، ذلك أن مثل هذا الاقتراح يبدو لأول وهلة فى خاطر متحدث أيسلندى من قبيل الجنون ، كما تبدو فكرة « توجيه

(٥) Simon Joh. Agustsson, Rökfraedi, Hladbud, Reykjavik, 1948; troduction de Konrad Marc-wagan, Rokfraedi, Bladbud, Reykjavik 1962.

الاتهام » mise en accusation فى خاطر طالب فرنسى ، مع أنه ليس ثمة من يدهش لاحتمال الكلام عن « المفعول به » accusatif ، فى مجال الاعراب ٠

ولنتناول الأمثلة الرياضية : فمنها كلمة fleda . أى الخط المقارب : « خط مستقيم يقترب الى ما لا نهاية له من منحنى (خط مقوس) دون أن يلمسه ، كما يقول قاموس Le Petit Lettré والمعنى الأصلى لكلمة fleda هو « متملق » ، متزلف » ٠ وثمة مفهوم آخر يتمثل فى كلمة fall بمعنى وظيفة ، أو سقوط كما فى الانجليزية ، أو fall كما فى الألمانية ، ولكن أيضا وبالقياس مع اللغة اليونانية ptosis أو اللاتينية casus ، فى النحو ، فى حالة المفعول به فى الجملة ٠ ومن أسباب هذا الاختيار فى الرياضيات أن كلمة fléda تبدأ بحرف f مثل كلمة Fonction (وظيفة) ٠ وسبب آخر ، أنها تستدعى فكرة الروح ، والاستسلام ، الأمر الذى يبدو لى ، اذا اعتبرنا كل شىء ، سببا معقولا . مثل السبب الذى يذكر فى خصوص كلمة ptosis أو casus للتعبير عن تصريف الاسم ٠ وينبئنا التاريخ أن أستاذا فى قواعد اللغة استعمل مروده ليرسم به على لوحته الشمعية الاسم (المبتدأ) casus rectus ثم يترك المرود يتخذ اتجاهات مختلفة فيرسم حالات الاعراب « المنحرفة »

وثمة مثل آخر : ذلك أن صديقا لى من علماء الرياضة كان يبحث عن كلمة تعبر عن الفكرة الطوبولوجية للمكان المزدوج ، وقدم لى عرضا موجزا لهذه المسألة . استخلصت منه أنه فى حاجة أولا الى نعت مثل double (ضعف ، مزدوج) ، وربما أيضا الى فعل مشتق من الجذر نفسه ، وفهمت أيضا أن الخاصية الأساسية للأمثلة المزدوجة . بالنسبة الى الأمثلة البسيطة تكون بطرق « معكوسة — أو مقلوبة رأسا على عقب » ٠ ولكن هناك بين الكائنات الخيالية العديدة فى الفنون الأيسلندية حصان رمادى اللون ، اسمه nykur ، يرتاد البحيرات ، خاصيته المميزة الوحيدة ، بالنسبة للخيول العادية ، أن حوافره مقلوبة أماما وخلفا ، مما يعطينا الاسم nykurrum ، أو الصفة المشتقة منه nykrud rûm ، والفعل nykra ٠

وثمة معلومة أيدت أخيرا اعتقاد عالمنا الرياضى : ذلك أن الصفة المشتقة nykrkdur موجودة بالفعل ، نصادفها فى ال Edda النثرية لسنورى ستور لوسن Snorri Sturluson ، وهى مجموعة من الصور الشعرية ، جمعت فى أوائل القرن الثالث عشر ٠ ذلك أن سنورى يستخدم هذا المصطلح بمعنى مجازى منقطع ٠

وثمة عالم فى قواعد اللغة فى القرن الثامن عشر ، أعاد استخدام الكلمة للدلالة على فصل « بلاغى » (بتعديل مفاجىء فى بناء العبارة ـ المترجم) ، أو انقطاع فى البناء من حيث النوع أو العدد فى سياق جملة واحدة (*) (تطابق الفعل فى الجمع مع اسم الجمع الفاعل ، الخ) . ولست أعرف هل الكلمتان ، الاسم والصفة ، تنتمى احداهما الى الأخرى ، أم لا تنتميان .

ويذكرنى بيان سنورى ستورلوسن بما يشكل مثالى الأخير . ذلك أن المصطلح الذى يستخدمه سنورى للدلالة على الاستعارة هو Kenning وهى كلمة مأخوذة من الانجليزية تعبر عن قياس المسافات فى البحار ، وتستخدم فى الشرح والتفسير أو الاستعارة ، وبخاصة فى قصائد الغزل أو ال scalds فى الشعر الاسكندناوى فى العصور الوسطى .

والكلمة مقتبسة من الفعل Kenna ويعنى تحقيق الهوية ، والتعرف ، والوصف ، وأيضا التعليم ، وكانت تستعمل عادة فى عصر سنورى للتعبير عن المذهب أو العقيدة ، وهى اليوم المرادف المستخدم كثيرا للنظرية . ولما لم تكن تنتج أى اشتقاق مقبول بمثابة صفة فانه يتعين اللجوء الى وسائل لتمييز القياسات النظرية والعملية ، فيقال : boklegar rökhendur, ou verklegar rökhendur ، وتترجم : مقاطع أدبية ، أو .. عمالية ؟؟ حسب الأحوال ، بتنويع الصفات المضادة عند الضرورة .

ـ ٤ ـ

فى عام ١٩٢٧ اشترك مزارع أيسلندى شاب اسمه جون سيجوردسن من ايزاتافل Jon Sigurdsson de Yztafell فى حوار حاد هاجم فيه الأستاذ جودموندر فنبوجاسون Gudmundur Finnbogason وهو فيلسوف مشهور ، لا شك أنه أكثر المبتكرين لمصطلحاتنا غيرة وحماسة ، ان لم يكن أفضلهم الهاما . وكان عنوان الرأى الذى أبداه الشاب هو « كتب أيسلندة ، وشعبها النشيط » ، وموضوعه الرئيسى كثرة الاستعارات اللغوية بلا فائدة . يقول ان ترجمات الكتب الأجنبية ليست فى حاجة الى تتبع النص

(★) نساء ، رهبان ، عجائز ، الكل قد نزل .

كلمة كلمة ، والأفضـــل ترجمته جملة جملة ، أو حتى فقرة فقرة ، ولا جدوى من محاولة الحصول على مطابقة صحيحة بين مفردات اللغات المختلفة • والترجمة الحرة هى غالبا ، ان لم يكن بوجه عـــام ، هى الأفضل (٦) •

وبقيت ضروب المبالغة والانحراف التى طعن فيها وقتئذ ، وحتى وقتنا الحاضر ، بمثابة « عملة جارية » فى حزب التجديد اللغـــوى • السبب فى ذلك جزئيا هو أن مختلف اللجـــان اللغوية تعتقد أنه من الضرورة الملحة ، أو على أية حال من الأنسب وضع قوائم بالأسماء ، مع افتراح نظائر ايسلندية لهـــا ، بدلا من الترجمة الكاملة للكتب أو البحوث •

ولكن ينبغى أيضا النظر فى ثلاثة آراء سابقة متعلقة بهذا الموضوع: أولهـــا « مذهب أدبى يفضـــــل النقل الحرفى اللغوى : مثـــل umsögn فى مقابل predicat (مسند اليه) لكل نوع من أنواع الصورة الشعرية ، أو الاستعارة ، باعتبار أن اللغة المجازية هى نقيض الروح العلمية ، ولا تلائم المنطق • الرأى الثـــانى هو « نظرية التوازى » ، ويريد بشدة أن يجد توافقات صحيحة بين المعـــانى الكثيرة للكلمـــات الأجنبية ، ونظائرها الأيسلندية • أما الرأى الثالث فهو « الخوف من الالتباس » • وقد وجدت من المفيـــد أن أطلق اسما على أولئك الذين يعانون من هذه الأفكار المتسلطة الثلاثة ، فأسميهم tilberar — أى لصوص اللبن — حسب شخصية أخرى من شخصيات الفولكلور الأيسلندى ، وهو شىء كالعفريت . مصنوع من ضلع خروف ، مفتول بصوف ، وملتصـــق بضرع النعجة ، فيمتص لبنهـــا ، ثم يبصقه فى ممخضة الراعى أو الراعية • أما بخصـــوص أنصار جون دو ايزتافل فانهم فى رأيى بمثابة الصاغة « الجائلين » الذين يفضـــلون المنتجات المصنوعة فى البلد على المنتجات المستوردة •

والآراء المسبقة لدى هؤلاء الـ tilberar آراء قوية ورهيبة كنت أول ضحاياهـــا • وينبغى أن لا يدهش فلاسفتنا المعـــاصرون من هذا لأنهم جميعا يعانون مثلى من تأثير فريج Frege ورأيه المتســـلط فى أن الالتباسات الموجودة فى اللغـــة الفطرية هى شوائب خطيرة ، الا أنها مجرد أحكام مسبقة • يقول فى ذلك جيش Geach : « ليس

---

(٦) Jon Sigurdsson, «Althydan og bekurnar», Idunn XIV Reykjavik 1928, p. 62-67 et 143-152 Voir aussi Timminn, Reykjavik 12 Janvier 1929, et Baldur Joonsson, Malyrkja Gudmundar Finnbogasonar, Menningsarsijodur, Reykjavik 1978.

المطلوب من عالم المنطق أن يعتنق تقاليد لغوية تجعل الالتباسات مستحيلة ، وانما المطلوب منه ببساطة أن يستبعد كل التباس في سياق الحديث الذي يجريه » (٧) · أما بخصوص دقة « التوازيات » فانها بطبيعة الحال شيء لا أمل فيه ، بالاضافة الى أنه لا جدوى منها · وقد ذكرت كلمة rök الأيسلندية كنظير لكلمة reason : فالواقع أن استخدام كلمة reason في لغتنا يختلف كل الاختلاف عن استخدامها بمعنى « سبب » في اللغة الانجليزية ، وهي كلمة تحاول الوضعية المنطقية الأنجلو أمريكية عبثا أن تعرفها منذ عشرات السنين · ففي الانجليزية مثلا قد يكون الباعث سببا لأن يتصرف الفرد ، غير أن rök لا تدل أبدا على الباعث عند الفرد الايسلندي · وليجد الانجليز عزاء حين يفكرون أن عندهم كلمة evidence (بينة ، دليل) التي لا تملك اللغة الايسلندية نظيرا لها في لغة القانون ، وكذا الفرنسية · وليس في وسعي أن أقاوم الرغبة في أن أذكر في هذه المناسبة أن كلمة rök يمكن أن يكون لها معنى « المصير ، القدر » في اللغة الأيسلندية . ومنها كلمة ragnarök ومعناها « قدر الآلهة » · ولا أدري من هو المتحذلق في المدرسة الالمانية في القرن الماضي الذي خلط كلمة rök بهذا المعنى بكلمة rökkur ومعناها « الشفق » ، وليس لهما أية صلة اشتقاقية بكلمة rök ، ومن ثم كلمة Götterdämmerung أي « شفق الآلهة » . وهي تفسير معكوس حاده ريتشارد فاجنر ·

وهكذا دواليك ، فإن أوجه الشبه والاختلاف بين اللغات قد تكون موضوعا للعديد من الحلقات الدراسية · وثمة ايضاح آخر لعدم وجود هذا التوازي هو أن مصطلحا تقنيا — كلمة جديدة أدخلت في اللغة لاستخدامها استخداما علميا — يندس في اللغة الدارجة ، فيعيش فيها حياة خاصة · وقد ذكرت حالة ال thractubok « كتاب الجدل» وثمة مثال آخر في العصر الوسيط ، كلمة *Skepna* ، وهي اسم مشتق من الفعل Skapa (يخلق ، يشكل) ، وكانت في الأصل تعبر عن المادة الأرسططالية (نسبة الى أرسطو) ، مقترنة بالكلمة المركبة höfud-skepna ومعناها حرفيا « الشكل ، أو المخلوق » ! الأولى الذي يشير الى العنصر الأرسططالي · وكلمة Skepna تعني اليوم « حيوان » أو « دابة » ، وربما ، وبصفة جزئية ، تحت تأثير الكلمة اللاتينية créatura ، ولكن أيضا ، وبلا شك

---

(٧) Peter T. Geache, Reason and Argument, Basic Blackwell. Oxford 1974, p. 75.

لأسباب مماثلة للأسباب التى دفعت أرسطو الى قصر استخدام ال ousia للمخلوقات الحية ، وثمة مثال آخر واضح كل الوضوح ، لهذا النوع من التسرب فى دلالات الألفاظ هو الصفة huglaegur (شخصى) ونظيرها hlutlaegur (موضوعى . وبالذات : « من ناحية الروح » ، و « من ناحية الشيء ») والكلمتان اشتقهما فى القرن التاسع عشر مؤلف لكتاب فى الفلسفة · والكلمة الأولى اتخذت طريقها لدى كتاب القرن العشرين بمعان من قبيل « مخلص » و « مفيد ، مثير للاهتمام » رفضها مؤلف قاموس انجليزى ، بمعنى « شخصى » . ولكن قبلها الاستخدام الايسلندى الشائع باعتبارها طبيعية . لها اجمالا ما يبررها · ويدل ذلك على أن « النزعة الأدبية » صيغة لا أمل فيها ، مثلها مثل « نظرية التوازى » ، الأمر الذى سأحاول فيما يلى شرحه ·

وفى خصوص « التعبير الجديد » فى مضمار « الصاغة الجائلين » bijoutiers au clair de lune (حرفيا : الصاغة فى ضوء القمر الساطع – المترجم) على الأقل ، فان كل الآراء مباحة ، ويتاح هنا على أكثر تقدير الكلام عن استراتيجيات مفضلة فى بعض الحالات · والنصيحة الأولى هى بلا شك أن نبدأ بالتساؤل هل نحن فى حاجة حقيقية الى كلمة جديدة ، وأن لا نلجأ الى « التجديد الفورى » néologisme الا فى نهاية المطاف · والنصيحة الثانية أن نبحث فى المفردات (اللغوية) الشائعة ، وبالأفضل المألوفة عن كلمات يمكن أن تفى بالغرض المقصود ، وتستخدم بطريق غير مباشر · والنصيحة الثالثة هى أن لا نخشى الالتباس والغموض ·· لا نخشاهما اطلاقا · النصيحة الرابعة ، للمبتدئين ، هى أن يتأملوا طويلا التصاوير الأربعة الظاهرة فى الصفحات الأخيرة من القاموس الأيسلندى لسيجفوس بلوندال Sigfus Blöndal (وهو نظير القاموس الانجليزى Shorter Oxford English Dictionary ، مع ترجمات باللغة الدنمركية)، وتمثل التصاوير على التوالى : مركبا ، ودولاب مغزل ، ونوعين من أنوال النسيج ، ورأس حوت · ولا يدهش المرء حين يعلم أن كلا من منتجات البراعة البشرية يتضمن فى وصفه التقنى عشرات الكلمات للدلالة على أجزائه ووظائفها · والأغرب من ذلك أن نتبين أنه يوجد قرابة ١٥٠ كلمة تطلق على عظام رأس الحوت وعضلاته · ولا تحاول البحث فى هذا على دلالة لشغف الأيسلنديين بتشريح جسم السمكة ، بل قل ببساطة ان رأس الحوت المجفف يمثل الشراهة القومية عند الأيسلنديين (٨)·

وخامسا : اقرأ كثيرا ، من أشعارنا ·

(٨) Alan Davidson, North-Atlantic Seafood Macmillan, Londeres 1979, p. 395-396.

نصل الآن الى الجانب النظرى من قضيــــة على مازروى ، ذلك الجانب الذى يعالج التناقضـــات الفطرية فى اللغات الطبيعية ، أو التى تقترب كثيرا ، فى رأيى ، من النسبية اللغوية • ان التباينـــات التى ذكرتهـا منذ هنيهة ترجع فى رأى بعض المؤلفين ، ومنهـم توماس كوهن Thomas S. Kuhn (٩) ، الى « استحالة القياس » بين لغتين ، الشىء الذى يمكن ايضاحه بالقول بأن اللغتين لا يمكن ترجمة احداهما بالأخرى • غير أن ترجمة نص من النصوص يعنى نقله من لغة الى أخرى جملة جملة ، أو جزءا من جملة الى جزء آخر ، وليس بالضرورة كلمة كلمة • فضلا عن ذلك يقدم الأستاذ كوهن تمييزا دقيقا بين « الترجمة» وبين ما يسميه « شرحا ، تفسيرا ، تأويلا » interpréter • الا أن التفســير (التــأويل) ليس الا مــا يفعله مترجم أدبى مثــل كوين Quine بأل gavagai (١٠) ، وما يفعله كوهن نسفه بأل phlogiston حين يفك طلاسم كتاب فى الكيمياء من القرن الثامن عشر • والأمر هنا لا يتعلق بترجمة ، ولكن بالأحرى بشرح (تعليق) لنص مبهم ، يفك المرء رموزه بلغة أجنبية • ويضيف كوهن أن ما يسميه تفسيرا (تأويلا) هو تماما ما يفعله الأطفال حين يتعلمون لغتهم الأصلية • وتحل الفلسفة التأويلية محل « قواعد العبارة » التحـويلية لشومسكى Chomsky عند كل منا•

وليسمح لى القارىء بأن أسجل اختلافى مع الأستاذ كوهن فى هذه النقطة ، ولو للحظة واحدة • وأبدأ فأقول ان « اســتحالة القياس » المشار اليها تتعلق « بالمفردات » لا باللغات • والكلام فى اللغات التى لا وجه للمقابلة بين بعضها وبعضها الآخر يعنى افتراض أن مجالات كاملة من الفكر والعمل غير قابلة لأن تدركها عقولنا ابتداء من سن الخامسة الى السادسة ، كما أن نصا فى لغة البانتو أو لغة الاســكيمو لا يمكن أن أفهمه بالوضع الحالى لمعلوماتنا • يفهم من ذلك أيضـا أن جملة باللغة الايسلندية ترد فيها كلمة rök لا يمكن أن تعتبر ترجمة مقبولة تماما لجملة انجليزية تحتوى على كلمة reason على أن هذا يبدو لخاطرى ببساطة غير صحيح •

---

(٩) Thomas S. Kuhn, "Interpretation, Translation, and incommensurability» (travail non publié, cité avec l'antorisation de l'auteur)

(١٠) W. V. Quine, Word and Object, The MIT Press, Cambrige, Massachusetts 1980, p. 29 ff.

وانى أميل الى اضافة أنه لا يوجد فرق قاطع بين الترجمة وبين التفسير ، أولا لأن المفسرين انما يترجمون ، وأن المترجمين يقضـــون وقتهم فى تفسير ما يترجمون • ثم ان تعلم لغة أجنبية يجرى بعامة عن طريق الترجمة • لقد تعلمت الانجليزية بترجمة Problem of Philosophy (مشاكل الفلسفة) لبرتراند راسل ، الى اللغة الأيسلندية • وبالمناسبة اقول ان جزءا هاما من هذا الكتاب يطرح مشكلة لا حل لها عند المترجم الأيسلندى ، وكذا عند كل مترجم لأية لغة أخرى ، ولأسباب مماثلة • فالأيســلندية تملك ثلاثة أفعـــال تقـــابل ثلاثة جـــوانب من المعرفة Kunna thekkja, vita يمكن مقارنتها بالألمانية Könne, Kennen, Wissen دون أن يكون هناك تطابق تام بينها فى الاستخدام الشائع ، لفظا لفظا ، وليس فى الانجليزية الحديثة سوى فعل واحد : Know (يعرف) يغطى المجالات الثلاثة على وجه التقريب •

أما انجليزية العصر الوســـيط فلديهـــا فضـــلا عن ذلك كلمتا Ken , Wit (لم يبق منهما سوى أثر طفيف) ولهما معان مقـــاربة لكلمتى Connaitre , Savoir الفرنسيتين • معنى ، هذا أن هناك وسيلتين للتعبير بالأيسلندية عن « فلسفة العلوم » لدى راسل ، اذا شئنا مراعاة الفرق الأساسى الذى يضعه بين المعرفة بطريقة التجربة المباشرة (knowledge by acquaintance) والمعرفة عن طريق الســـماع (Knowledge by description) : فالطريقة الأولى تتمثل فى اصطناع كلمتين جديدتين تؤديان معنى التعبيرين اللذين اســتخدمهما المؤلف ولنراهن أنه مما يبدو أمرا قبيحا فى عينى ايسلندى يتمتع بأقل قدر من الحساسية اللغوية تشويه رشاقة أسلوب راسل برطانة متحذلقة ! أما الطريقة الأخرى فتتمثل فى نقل الفقرة تبعا لثلاثة أفعال أيسلندية تعنى المعرفة وأظن أنه يمكن الكلام عندئذ عن طيب خاطر ، عن الاقتباس بدلا من الترجمة • أما معرفة هل الاقتباس أقرب الى التفسير منه الى الترجمة فهذا أمر أعترف أنه فوق طاقتى تمييزه ، ويبـــدو لى أنه من الأهم التساؤل ـ كما اقترح البعض حديثا ـ هل الأخطاء التى اكتشــفت فى « فلسفة العلوم » لبرتراند راسل لا ترجع الى أنه لم يكن يعرف كلمتى Ken, wit للتفرقـــة بـــين المعنيـــين لكلمــــة Know • ولكن ماذا فى وسع المترجم أن يصنعه فى هذه الحالة ؟ أى أمر يتعين عليه أن يتخذه ؟

من الميسور وضع كوهن فى مأمن من هذا النوع من النقد • انه سوف يقول لك انه يستخدم الطريقتين ، الترجمة والتفسير ، فى معنيين صحيحين ، فهو قد استعار احداهمـــا من كوين ودافيدسن والثانية من

هايدجر وجادامير ، ويصح له أن يضيف أن تمييزى بين اللغة والمفردات تمييز تحكمى مثل التمييز الذى يقيمه بين الترجمة والتفسير • ألسنا نتحدث عن لغة الفيزياء أو لغة الرياضيات مثلما نتحدث عن المفردات العلمية ؟

وانا لنطلق أحيانا صفة اللغة الأكاديمية أو الدبلوماسية أو الادارية على رطانات يمكن ترجمتها فى اللغة الشائعة • ويعرف كوهن الترجمة بأنها معاملة بين لغتين طبيعيتين احداهما أجنبية بالنسبة للأخرى ، ثم يكلمنا عن ترجمة نصوص فى «مصدر اللهب» phlogistique مكتوبة باللغة الانجليزية الى اللغة التى يستخدمها فى كتبه هو ، والتى تشبه الانجليزية الشائعة حتى ليصعب التفرقة بينهما • معنى ذلك ببساطة أنه بالنسبة الى القضية التى يدافع عنها كوهن فانه يقسم اللغة الانجليزية الى عدد من اللغات الخاصة يماثل ما يوجد من علوم ومؤلفين أى الى ما لا نهاية له • ونحن ان أبدينا دهشتنا من رؤيته يخلص من « استحالة القياس » الى التعارض (التضاد) بين رؤى العالم التى تصف لنا هذه اللغات وتلك المفردات بنيانها ، بدعوى أنه لا يوجد ، كمبدأ ، حد للملكة التى نتمتع بها بأن يفهم بعضنا بعضا فيما تاما انطلاقا من وجهات نظر متضادة تماما ، يرد علينا كوهن بأنه لم يؤكد شيئا من هذا • ولم يجد اعتراضنا على أسلوبه فى رؤية بنية العالم من جوانب عديدة أى صدى ، ولم يعد سوى قضية تتعلق بالأسلوب • والأيسلندية تملك عشرة أنواع من الكلمات تعبر بها عن الزوائد الذيلية لدى أنواع مختلفة من الحيوان ، ولكل كلمة من هذه الكلمات استخدامات مقترنة بها ، ومنها ما هو مجرد ، ومنها ما هو واقعى ، فضلا عن معناها الأصلى ، ولكن ليس عندها كلمة تعبر عن الذيل بوجه عام • وانه لأمر مضحك أن نستنتج من ذلك أننا نحن الأيسلنديين نصف تركيب الجزء الخلفى من عالم الحيوان بشكل يخالف نظيره فى الانسان ، أو نستخلص من ذلك أنه ربما كان هناك مرحلة شرجية لما يسمونه بالألمانية Waltanschauungen

وفى الوسع مهاجمة كوهن بعنف ، بل استخلاص خبرة ايجابية من كل اعتراضاته • وأولى لنا أن نقنع بالبحث عما يحدث عندما يزاول بعض الفلاسفة هذا الضرب من المناظرات الشفاهية • ويبدو أن اختلافهم ينصب بالأحرى على استعمال الكلمات بدلا من ماهية الفكر • من ذا الذى يقول ان محاولة فهم شىء ما تعتمد على الترجمة أكثر مما تعتمد على التكييف ، أو حل مسألة بطريق التحليل بدلا من التوصل جملة الى الجواب ؟ فى الامكان مواصلة الجدل الى يوم الحساب •

اذن من أين تأتى هذه الخلافات ؟ يبدو لى أن أحسن جواب على هذا السؤال هو أبسط الاجابات • ذلك لأننا جميعا لا نكف عن تغيير معنى الكلمات شيئا فشيئا ، ونحن نستخدمها • وكل شخص يتكلم انما هو مجدد فى اللغة دون أن يدرى •

٦

اننا بهذا نتعجل فى أمرنا ، فلنعد أدراجنا ، ولنبدأ بالتذكير بالقواعد الخمس لطريقة « الصاغة الجائلين » • فثمة مبدأ مشترك يحركهم : أليسوا يؤلفون كلمات جديدة ما تيسر لهم تجنب ذلك • وربما كان من الأوفق الاشارة بمزيد من الوضوح الى الكلمات القديمة بدلا من الكلمات الجديدة . الى الكلمات القبلية (نسبة الى القبيلة) التى نطوعها تبعا للمتطلبات الجديدة للغة التى تتيح لنا أن نبنى ونفهم عددا لا نهائيا من الجمل نسترجع بها معادن اللغة القديمة الثمينة • ويقال كثيرا فى فقـــه اللغـة ، وفى الفلسفة ، ان الألفاظ الجديدة هى الاستثناء ، وانها ثمرة سلوك لغوى شاذ ، كما يقول اللغويون • ويفكر الذين يقولون ذلك بلا ريب فى « سك العملة » السائرة للغة التقنية ، كما لو ابتكرت الكلمتين milksnatcher, و neologistica لمتطلبات شرحى بدلا من مخالفات للعرف المتبع كما فى اســتخدامى كلمتى mooshiner و moonshining • ولعلهـم ينسون أيضا أنه اذا كانت كلماتنا القديمة الجيدة « قديمة فى لغتنا » فانها كثيرا ما تصدم العين والأذن بحداثتها ، بمعنى أن السياق الذى تظهر فيه « جديد » بالنسبة لمن يسمعها أو يقرأها لأول مرة ، وكذا لمن يستخدمها • فكر ، على سبيل المثال ، فى تلاعب الألفاظ التى استخدمتها فى موضوع « القديم والحديث » فى مناسبة الكلمات ، أو اللغات ، أو التعبير ، وأنا أول من تعتريه الدهشة من هذا التلاعب ، وسوف أدهش وأحزن اذا لم يشاركنى القارىء فى دهشتى •

وعلى ذلك اذن فان اللفظ (أو التعبير) الجديد لا يتضمن حتما ابتكار كلمات جديدة ، مما يفهم منه على أية حال أنه أكثر انتشارا مما يظنه البعض بوجه عام • هذا ما أتاح لى القول ، بشىء من المبالغة ، اننا نسبح فى استخدام الألفاظ الجديدة • وانى لا أفعل ، بقولى هذا ، سوى أن أبدى أننا نصنع مما نراه يحدث أمام أعيننا فى أيسلندة نموذجا تجريبيا « من الملكة اللغوية » بوجه عام ، أو على الأقل نموذجا ذا تطبيق أوسع مما هو العادة • وانه لحديث فلسفى مكرر منذ Wittgenstein « فتجنشتين »

(فيلسوف نمساوى) القول بأن « اللغة نشاط تحكمه قواعد » (١١) . أما أنا فأؤكد ، كما قلت قبلا ، أن القواعد لا وجود لها . والشيء العجيب هو كل ما استطاع دونالد دافيدسون Donald Davidson أن يقوله فى خصوص ظاهرة لغوية أخرى ، تنتمى على ما يبدو الى تجديد الألفاظ ، ظاهرة الاستعارة (١٢) . والأعجب من ذلك ، من وجهة النظر التى تهمنا ، أن دافيدسون يجعل من هذه الظاهرة محور بحثه في الاستعارة ، وخلاصته ـ على ما نذكر ـ أن الكلمات المستخدمة فى معنى مجازى لها المعنى نفسه الذى لها في معناها الحرفى ، أى أن الاستعارة والتجديد اللفظى ظاهرتان مختلفتان أساسا . وهو يشرح ذلك بطريقتين . أولاهما : الادعاء بأن الاستعارة على عكس التجديد اللفظى تعتمد أساسا على المعنى الأصلى ، أو اللفظى للكلمة التى تستخدمها . ثانيتهما : القول بأنه فى حالة التجديد اللفظى يتجه اهتمامنا صوب الشكل ، فى حين أنه يتجه صوب المضمون فى حالة الاستعارة . فهل تقدمنا كثيرا بذلك ؟ انني أشك في ذلك . ويوضح لنا دافيدسون ذلك بأن يعرض تفرقة بين استعارة « حية » واستعارة « ميتة » . وفى رأيه أن كل لفظ جديد قد ولد ميتا ، حتى ولو نتج عن استعارة حية .

هذه التفرقة بين الأحياء والأموات تبدو لى واهية ، واجابتى عن ذلك، هى أن اللفظ الجديد الجيد شيء عظيم فى ذاته : ولكن لا بأس ... ولنقل بالأحرى ان دافيدسون محق ، وان موت استعارة حية يحدث حين تؤخذ بمعناها الحرفى ، كما لو تكلم انسان عن عنق زجاجة فى مجال الاستخدام اللغوى الشائع ، لا كما يذكر شكسبير « الأفواه الفاغرة » لقيصر وهو يحتضر فى مسرحية مأساوية . والخلاصة هى أن نعرف هل فى وسعنا أن نقيم تفرقة واضحة بشكل معقول بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى .

ونحن على قدر علمى عاجزون عن ذلك . ولنأخذ مثلين من أمثلتنا الأيسلندية : فحين أتكلم عن مقطع شعرى فى مناسبة قياس syllogisme ، أو عن عنقود في مناسبة رسم تخطيطى، هل يكون هذا من قبيل الاستعارة ؟ وهل أتهم « بانقطاع فى الاستعارة » اذا ربطت الواحدة بالأخرى ؟ وهل الأمر ، على العكس من ذلك ، يتعلق بتسلسل لفظى حرفى ؟ يبدو أنه ليس هناك اجابة موضوعية عن مثل هذه الأسئلة . أقرأ فى صحيفة The New Yorker أن أغنية مطابقة لذوق العصر هى تآلف تام بين نص

---

(١١) انظر على سبيل المثال :

G. P. Baker et P.M.S. Hacker, Scepticism, Rules and Languages, Basil Blackwell, Oxford 1984, p. 56.

(١٢) Donald Davidson, «What Metaphors Mean» in "Inquiries into Truth and Interpretation, Charendon Press, Oxford 1984, p. 245-264.

ولحن • وفى صحيفة The International Herald Tribune ذكر « الأفق الثقافى » لمدينة فرانكفورت ، فهل هذه حقا استعارة ؟ ألا يتحدث المرء أيضا عن رباط أو صلة ، بل عن تسوية بين النص وبين اللحن ؟ أو عن حالة الحياة الثقافية وحدودها فى فرانكفورت ؟ ولندرس الأمثلة التى يقدمها لنا خبير آخر فى خصوص الصيغة الحرفية والصيغة المجازية ، الأستاذ جون ر• سيرل John R. Searle (١٣) •

يقول لك سيرل ان الفعل cut له فى اللغة الانجليزية معنى واحد (يقطع) ، سواء كان الأمر يتعلق بقطع الحلوى ، أو العشب ، أو الشعر • غير أن اللغة الأيسلندية تحتوى على ثلاثة أفعال مختلفة لهذه الأعمال الثلاثة : Skera ، Sla ، و Klippa ، ولا يفكر أحد فى اعتبارها مترادفات ، حتى ولو بصفة جزئية • اذن لماذا يختلف الأمر فى مختلف استخدامات كلمة cut ؟ لم لا نسلم بأن هذا الفعل له معان مختلفة تبعا للأداة المستعملة فى كل من هذه العمليات ؟ هل punch (لكمة) تشبه مثقاب (مخراز) المكتب punch الذى تستعمله السكرتيرة لوضع الملفات فى أماكنها ؟

أو لنأخذ أيضا مثالا كلمة open (يفتح) • فى رأى سيرل أن المعنى واحد ، سواء كان الأمر يتعلق بأبواب ، أو عيون ، أو جدران ، أو كتب ، أو جراح • يجب أن يفهم كل ذلك بالنسبة لحركة الفتح نفسها ، مما يذكرنا بأن النعت litteral (لفظى ، حرفى) قريب الشبه من «réel» (واقعى) ، ويطرح مشاكل مماثلة لمشاكله • وعلى العكس من ذلك جملة مثل « افتح يا سمسم » توجه الى الجبل ، لا يمكن أن تؤخذ بمعناها الحرفى ، فهى مبهمة ، ومع ذلك فان قلت لطفل : « عندئذ فتحت الساحرة الشريرة الجبل » فانه سوف يفهمنى تماما ، واذا تراءى له أو لشخص بالغ مميز أن يسألنى : « بماذا ؟ » ففى وسعى أن أجيبه فى الحال : « بمفتاح من روث كلب » ، وهذا أيضا جواب معقول • وثمة مثال آخر يذكره سيرل يطرح مشكلة أخرى : مشكلة فتح الباب • هل يفتح الانسان الباب بالفعل ، بدلا من فتح المرور ، أو حتى الغرفة ؟ ومع كل فالانسان يفتح فمه لا شفتيه ، وعينيه لا محاجرهـا أو الجفون • وفى خصوص الباب فللمرء الخيار بين زوجين من التفسيرات المعجمية : فيمكن أخذ الباب بمعنى ممر ، و « الفتح » بالمعنى الذى نقصد به الكلام عن

---

(١٣) John R. Searle, «The Background of Meaning» in J. R. Searl et al (éd.) Speech Act Theory and Pracmatics, Reidel, Amsterdam 1980, p. 221-232. Voir aussi J. R. Seare. Intentionality, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 141-159.

فتح الجرح ، أو يؤخذ الباب بمعنى مصراع للاغلاق ، والفتح بمعنى شد المزلاج أو ادارة المقبض ، كما يقصد بذلك قاموسى ·

نذكر أخيرا أن فكرة الاستعارة عون ضعيف لنا فى هذه الأمثلة ذات الاستخدام الحرفى أو اللاحرفى لتعبير واحد · وحين يبتعد الانسان عن المعنى الحرفى فانه قلما يقع فى الاستعارة ·

لذلك فان التمييز بين الاثنين يبدو لى عديم الجدوى ، مثله مثل التمييز بين قواعد المعنى ، وهو وثيق الصلة به ، لأن فكرة المعنى الحرفى فكرة جوهرية كأساس لأية نظرية لقواعد السيمية (علم دلالات الألفاظ — المترجم) · فاستخدام كلمة يمكن أن يمتد الى العديد من الاستخدامات ، حتى اذا لم تتبعنى حين أدعى أن هذا هو ما تفعله طوال اليوم · ان الابتكار المستمر للألفاظ الجديدة الأيسلندية ليس سوى مثل واضح لأمر ليس الا ظاهرة عادية متبعة · ومهما كانت الظاهرة عادية (مبتذلة) أو غير عادية فان لها نتائج ، ذلك لأنها تعنى أن كل قاعدة من قواعد دلالات الألفاظ تتضمن أمثلة مضادة ، وأنه يكفى أن ينحنى المرء ليجمع هـذه الأمثلة · والوسيلة الوحيدة التى يتأتى لعالم متشدد فى النحو والصرف أن يتخلص بها من هذا العدد الكبير من الاستثناءات لقواعده (بافتراض أن النظرى يمكنه أن يبتكر قاعدة نحوية) هى أن يزعم أن الكلمة ، فى استثناء أو آخر ، مستخدمة فى معنى خاص للغاية لا يدخل فى نطاق نموذجه · ولما لم يكن هذا الأمر من قبيل الدائرة المفرغة (مثل حجة فرويد الذى قال بأن خصوم التحليل النفسى فى حاجة الى محلل ، بدلا من أسباب مقنعة) (١٤) ، فان المرجع الأخير لعالمنا النظرى هذا لا بد أن يتمثل فى أن الكلمات لها معنى حرفى يمكن تمييزه منهاجيا عن معانيه المشتقة أو المجازية على مدى مفردات لغتنا · الا أن هذا أمر مستحيل ، كما حاولت أن أوضحه ·

ثورشتاين جيلفاسون
(جامعة ايرلندا)

---

(١٤) Sigmund Freud, Ueber Psychoanalyse, in S. Freud, Gesammelte Werke VIII : Werks aus den Jahren 1909-1913, imago Pumlishing Co., Londres 1943, p. 30-40.

الفضاء والرغبة

جان ماريكو

من السمات البارزة فى تاريخ الفلسفة والأدب الغربى خلال القرنين الماضيين أن موضوع الرغبة (كما يرد فى الرواية أو السردية) وموضوع الادراك الحسى (بالصـورة التى يجىء عليها فى المبحث النقدى للعلوم وأصولها المنطقية) يكشفان عن عدد من الجوانب البالغة التعقد الى أبعد مما كان يعتقد فى العصر المنهجى التقليدى · لقد كان كل شىء فى هذا الصدد واضحا عند (ديكارت Descartes) ، فالشىء لا يعدو كونه جزءا من الكل أو المشمول ، أما عند (كانط Kant) فالأمر جد مختلف اذ تأخذ الأشياء فى التعقد ، فالشىء ينطوى على سر غامض يخفى علينا · وأما موضوع الرغبة فى الأدب فانه يتخذ طابعا مغرقا فى الصوفية ، مما يجعله يفقد طابعه الأصلى · وفى ذلك كتب (اريك هيللر Eric Heller) يقول : « ان ما يبحث عنه العاشق فى المرأة التى يهيم بها ليس هو المرأة فى حد ذاتها ، فان العاطفة المتأججة لديه تكون مختلطة مشوبة بالقلق ، تنتشر فى كيانه وان كانت غير واضحة له ، ومع ذلك تقع تحت سطوة نوع من الخلاص الروحى » (١) ان المرأة لم تعد ذلك الشىء الذى يريد عناقه ، بل هى ذلك الواقع الغامض غير المرئى الذى يلتمع فى داخله · فالرغبة هنا ليست موجهة نحو الأشياء ، بقدر ما هى موجهة نحو شىء آخر وراء هذه الأشياء ، حيث يجد العاشق فيه الخلاص والنجاة ·

المترجم : موسى بدوى

(١) اريك هيللر : The Inherited Mind ، لنـــدن ـ بو آند بو ـ ١٩٧٥ ـ ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ (الطبعة الأصلية ١٩٥٢) · يقف اريك هيللر هنا فى صف الفكر الذى بدأه آندرز نيجرين Andres Nygren عندما كتب يقول : « ان غريزة الحب هى شكل من أشكال الهروب خارج العالم ·· اذ أن الجمال الباطنى للشىء لا قيمة له · الا اذا استحضر العالم الأسمى) » · انظر كتاب « المفهوم المسيحى للحب وتحـــولاته «Eros et Agapé ـ باريس ١٩٤٤ الجزء الأول ـ ص ١٩٧ ·

فلماذا كان الحديث يقرن بين الرغبة والادراك الحسى ؟ هل كان ذلك لأن هناك استقصاء لم يفصل تماما بين الدوافع والنزعات الحيوية وبين قوى الادراك ولا يزال ساريا معمولا به ؟

لا بد أن نذكر هنا أن فكرة المعرفة بوصفها الدالة على التوثب الحيوى (برجسون Bergson) ، وبوصفها ارادة القوة (نيتشه Nietzsche) ، أو احتياجات وجودية (جيمس James) انما هى ما تشترك فيه الفلسفة المعاصرة • ولنلاحظ كذلك أن هذه الفكرة ، من ناحية ، قد تعرضت لعدد من التطورات المتطرفة التى يصعب الأخذ بها : اذ أنه ليس بمقدورنا أن نرخص قوى الادراك لدينا ونجعلها أدوات للبقاء أو لمسايرة الوسط ، فى العصر الذى لا يتوقف العلم فيه عن قلب الأوضاع فى البيئة التى نعيش فيها • وان لهذه الفكرة من ناحية أخرى أساسا من الحقيقة لا يمكن دحضه • وحتى اذا ما كانت قوى الادراك منفصلة تماما عن الدوافع والنزعات الحيوية ، كما هو الأمر عند ديكارت ، فاننا نرى أن التطلع الى المعرفة الدقيقة غير المغرضة يتلاقى فى نهاية المطاف مع الرغبة فى السيطرة على الطبيعة لاخضاعها لخدمة احتياجاتنا •

والى جانب ذلك فان هذه النقطة على وجه التحديد هى التى سوف نوجه اليها الاهتمام بادىء ذى بدء ، اذ أننا نرى مع ديكارت كيف أن فكرة وجود نوع من الفضاء اللانهائى ، أى الكونى ، هى نتيجة لرغبة فى المعرفة لا تهدف الى تأمل الكون ، ولكن الى السيطرة عليه • والمعروف أن فكرة السيطرة أو التحكم فى الطبيعة هى الأساس الذى تقوم عليه الفلسفة الديكارتية (٢) ، بيد أن الصلة بين هذه الارادة فى السيطرة وبين مفهوم وجود فضاء متجانس ولا نهائى (كونى) لم تطرح للنقاش الا قليلا • وهذه الصلة هى التى نركز عليها هنا •

تجانس أو تباين الفضاء ؟

يساورنا الاعتقاد بأنه لكى تتم السيطرة المطلقة على الطبيعة يتعين

---

(٢) من التحليلات المتعمقة فى هذه الفكرة كتاب لوسيان لابرتونيير Lucien Laberthonnière الذى عنوانه « دراسة عن ديكارت » باريس ١٩٣٥ ص ٢٨٨ ـ ٣٠٠ • ولالقاء نظرة شاملة على المناخ الذى ساعد على ظهور المذهب الديكارتى ، يرجع الى روبير لينوبل Robert Lenoble فى كتابه Mercenne ou la naissance du mécanisme وهو المذهب القائل بأن جميع حركات الكون ناشئة من القوة الآلية • باريس ـ ١٩٤٣ • انظر أيضا بول موى Paul Mouy فى كتابه « تطور الفيزياء الديكارتية «Le developement de la physique cartesjenne.» ١٦٤٦ ـ ١٧١٢ ـ باريس ١٩٣٤ •

أن لا يكون فى الفضاء أى شيء قادر على ابداء رغبة ما . ذلك أن السيطرة تقتضى أن تكون هناك سيادة ، ثم ان السيادة تتناقض مع التحفز والاندفاع نحو شيء قد يجيء مكملا لنقص ما . فالكائن الذى يسود ليس فى حاجة الى أى شيء ، وليست له أى رغبة .

ان انعدام الرغبة يصور بصفة عامة بأنه غاية لنوع من التقشف البوذى ، أو الزهد الرواقى . نسبة الى الرواقية وهى المذهب الذى يقول بأن كل شيء فى الطبيعة انما يقع بالعقل الكلى ويقبل طوعا مفاعيل القدر . غير أنه يمكن كذلك تصوير هذا الانعدام على أنه نوع من القصد لتطور تدريجى متتابع لا يقع على الشيء بذاته . بل على العالم الذى يحيط به . ولو أن هذا العالم قد أصبح متجانسا تمام التجانس لأصبح من المستحيل فيه الرغبة فى هذا الشيء ، أكثر من الرغبة فى ذاك . لقد جرى التعريف بتجانس العالم هذا ابتداء من القرن السابع عشر بفضل نظرية الصفات الأولى والصفات الثانية ، فقد قيل ان كل ما يجعل الشيء مرغوبا فيه ، كالرائحة والمذاق والصوت والجمال ، انما ينتمى الى « الذات » ، أى من (الصفات الثانية) لا الى الموضوع ، الذى لا يحتفظ عند ذلك الا بامتداده وشكله وكتلته ، (أى من الصفات الأولى) . فكيف يمكن حقا ابداء الرغبة فى أشياء تكون قدرتها على الجذب والاغراء شبيهة بغلالة مصنوعة من الاوهام ، نلقى بها نحن بأنفسنا على كتلتها الباعثة على الرتابة والملل ؟ (٣) .

ان التصور القائل بوجود عالم متجانس لم يفرض نفسه دون أن تعترضه الصعاب . فقد نشرت صحيفة « تريفو Trévoux » يوم ٩ يناير ١٧٠٩ تعليقا وصفت فيه المذهب القائل « بأن ما يبعث على الاعجاب فى شيء ما بعيد كل البعد عن هذا الشيء » بأنه مذهب مرفوض تماما (٤) .

---

(٣) يجب الاشارة كذلك الى مبدأ العوالم الذى كان يهدم بطبيعة الحال كل مفهوم للتنظيم الكونى وبالتالى مختلف الصفات بين الأجزاء المختلفة للعالم . ولاستعراض جانب كبير من المناقشات التى جرت حول هذا المبدأ فى بريطانيا فى القرن السابع عشر ، انظر س.ف. ميسون S. F. Mason فى كتاب « العلم والدين فى القرن السابع عشر فى انجلترا » Science and Religion in Seventeenth England
وفى « الثورة الثقافية فى القرن السابع عشر ، The Intellectual Revolution of the 17th Century
طبعة تشارلز وبستر . لندن وبوسطون ١٩٧٤ ـ ص ٢١٢ ـ ٢١٦ . ولمزيد من التفاصيل انظر ج. ماك كولى G. McColley فى كتابه (The Ross - Wilkins Controversy) الكتاب السنوى للعلوم . الجزء الثالث ـ ص ١٥٣ ـ ١٨٩ .

(٤) اشار اليه جورج ر. هيلى George R. Healy فى مجلة « علم الميكانيكا والجيزويت الفرنسيون » تحت عنوان : A Study of the Responses of the Journal de Trévoux (1701-1762) to Déscartes and Newton
آن آربر ـ جامعة الميكروفيلم ـ النشرة رقم ٢٠٥١٥ ص ٩١ . ونحن نذكر مع بيير دوهيم =

ثم ان الاعتراضات العنيفة التى صدرت عن بيركلى Berkeley على نظرية « الصفات الأولى والصفات الثانية » معروف أمرها (٥) · غير أنه لا المقاومة التى أبدتها الصحيفة ولا الاعتراضات التى صدرت عن الأسقف بيركلى قد استطاعت الحد من التطور التدريجى المتتابع لفكرة تجانس العالم ، التى بدأت فى القرن السابع عشر ·

وقد كان محتما أن يقترن هذا التطور بقضية أخرى تقول بأن الكون لا نهائى ، أو تقترن بتعبير ديكارت نفسه بقضية بمقتضاها يكون الكون لا نهائيا (٦) · وعنده أن الكون المحصور داخل حدود قد يترك المجال لحلول كون آخر فيما وراء ذلك ، يحتمل أن يكون من حيث نوعه مختلفا عن الفضاء المحيط بنا · فالكون المحدود قد يكون متغايرا ، لذا فان هناك عرى صلة وثيقة بين تجانس الفضاء وطابعه غير المحدود أى اللانهائى ·

ان فضاء متجانسا ولا نهائيا هو فضاء لا يعود فيه للرغبة أى مكان · ذلك أن ذوبان الكون فى مثل هذا الفضاء (أى انتفاء العالم) يزيل تماما شرطا ضروريا لانجذاب الانسان نحو الكائنات ونحو الأشياء ، وذلك على أمل أن يلقى فى نهاية رغبة ما شيئا ما يجىء بصفة جوهرية مكملا ومتمما لهذه الرغبة · وفضلا عن ذلك فان ذوبان الكون مع زوال شرط امكان حدوث الرغبة يجلب كذلك الوعد بتحقق سيادة مطلقة ·

وهكذا يبدو قيام رابطة مباشرة بين طبيعة الفضاء (متجانسة أو متغايرة) وبين الغاء الرغبة أو الابقاء عليها ·

ولننظر الآن عن قرب فى هذه الرابطة ·

أن أتباع ديكارت « قد دفعوا الى أقصى حد الاتجاه الى تعرية الجوهر المادى للملكيات المختلفة » النظرية الطبيعية هدفها ومقوماتها ـ باريس ١٩١٤ الطبعة الثانية ص ١٥ ·

(٥) « يكون بياض الجدار بمقدار اتساعه وطريقة بنائه » · بيركلى ـ مجلة « مبادىء المعرفة الانسانية » العدد ٩٩ من ترجمة المؤلف ـ أو « ياله من عبث التمييز بين الأشياء التى ينظر اليها فى ذاتها والأشياء التى ينظر اليها داخل العلاقة التى لها بنا ثم يعلن ان النوع الأول من النظر هو الذى يتيح لنا مدخلا الى الواقع » · مجلة « تعليقات فلسفية » العدد ٨٣٢ · ويقول ج· و· آردلى G. W. R. Ardley ان فلسفة بيركلى هى « المحاولة الجادة لمجابهة الخلاعة الثقافية (التى حرضت عليها الثورة العلمية) والتى وجه اليها اللوم رجال مثل جون دون John Donne · « فلسفة بيركلى عن الطبيعة » فى مجموعة الفلسفة العدد الثالث ـ جامعة أوكلاند ١٩٦٢ ص ١٠ ·

(٦) عقد ريتشارد وستفال Richard westfall مقارنة بين الفضاء الديكارتى وفضاء نيوتن فى كتابه عن « نيوتن والفضاء المطلق "Newton and Absolute Space" ـ المحفوظات الدولية لتاريخ العلوم ١٩٦٤ ص ١٢١ ـ ١٣٢ · وقد روجع كذلك مقال « الآثار الفلسفية لصياغة مبدأ الجمود » مجلة « ديوجين » ١٢٣ ـ ١٩٨٣ ـ ٣ ـ ٣٠ ·

تأمل أم تحكم ؟

من الملامح الخاصة بالمعرفة اليقينية عند ديكارت اعتقادها بقدرتها على استنباط معرفة موضوعية بالطبيعة · وهذه المعرفة متى تم الحصول عليها قد تنتهى الى نوع من السيادة والسيطرة على الطبيعة ، مما يجعلنا نستمتع بدون أدنى جهد بجميع ثمرات الأرض (٧) · ان هذه المعرفة لها هدف ، هو اتاحة متعة لا حدود لها تجىء فى أعقاب تحكم مطلق فى الطبيعة · ومن البديهى أن الرغبة تذوب وتتلاشى فى حالة الاستمتاع ·

لقد رأينا كيف أن الفضاء المتجانس واللانهائى فى علم الفيزياء عند ديكارت يلغى القدرة على الرغبة بغية التوصل الى تحكم شامل فى الكائنات والأشياء ، ونجد الآن أن هذا التحكم يتزامن مع ممارسة احدى المتع القصوى · والانسان فى رأى ديكارت لا يتحكم فى الطبيعة انطلاقا من جسده ، مادام قد ألغى كل رغبة تربط بينه وبين الكون · فالمعرفة اليقينية عنده لا تتأصل فى نقطة معينة من حيث الزمان والمكان ، لأنها معرفة موضوعية · من هنا تبدو كأنهـا ترتبـط ارتباطا وثيقا بالعلم التقليدى الذى يتطلب بدوره التحكم فى العواطف والرغبات · بيد أن المعرفة اليقينية الديكارتية تتميز على العلم التقليدى من حيث أنها لا تقف فى بلوغهـا للذروة عند مجرد نشوة التأمل ، وانما تتصاعد حتى تطلق الجسد من عقاله · فالانسان عند ديكارت يؤكد لنفسه ، لدى ممارسته لاحدى المتع القصوى ، أنه قد استعلى فوق جميع الحدود التى كان جسده يفرضها عليه ·

ومنذ عصر أفلاطون Platon استمر المتعارف عليه فى الفلسفة يرى أن هناك رابطة وثيقة بين التحكم فى الجسد وبين تسامى الروح نحو استقلال ذاتى نسبى للكائنات ، التى تستطيع عن طريق اسكات رغباتها الوصول الى المعرفة · لكن هذه الرابطة بدأت فى عصر ديكارت تتخذ شكلا جديدا ، فلم يعد الجهد العلمى النظرى أو التأمل هو الذى يطلق الروح من عقالها حيث هى حبيسة الجسد ، وانما الذى يفعل ذلك هو بالأحرى النمو المتتابع لنوع من المعرفة ، يتيح للجسد التخلص من قيود الزمان والمكان ·

ولا تؤدى هذه المعرفة الى تجلى الذات العلية ، ولا الى تأمل الحقائق الأزلية السرمدية · فالجهـد الذى تبذله الروح التى تتطلع الى الفهم

---

(٧) رينيه ديكارت « حديث عن المنهج » فى مجلة Oe Vres et lettres ـ باريس ١٩٦٦ ـ ص ١٩٦ ·

والادراك لم تعد الحياة التأملية هدفا له ، اذ أن هذا الجهد هو الوسيلة للتحكم فى الطبيعة وفى الجسد ، انطلاقا من وجهة نظر عليا • ومتى تم هذا التحكم يتحرر الجسد من الأسر الذى كان يستذله ويحط من شأنه • فالحرية لم تعد هى ثمرة الجهد الذى تبذله الروح فى تأملها للأشكال والأفكار ، انما الحرية قد أصبحت بالفعل مرتبطة بامتلاك واستخدام أحد العلوم ، ولأن هذا العلم أداة تحكم فى الشىء ، وليس حركة نابعة عن رغبة فى شىء يشبع حاجة جسدية أو روحية ، فانه يمنح من يمتلكه حرية لا حدود لها • وفى النطاق الذى تقضى فيه السيادة على الرغبة فان المعرفة الديكارتية لا تقترح علينا أن تستخدم بصورة أفضل توتباتنا نحو الكائنات والأشياء ، بل تطلب منا الغاءها والقضاء عليها • ذلك أننا بشرط الامتناع نهائيا عن الرغبة فى أى شىء سوف نمتلك معرفة تحررنا من اسارنا ، وهكذا يكون أكثر العلوم تجردا عن المادة قد وضع نفسه أخيرا فى خدمة مشروع التوصل الى معرفة تتوطد بها قدرتنا التامة على الأشياء • ولقد كانت وجهة النظر التى تقول بوجود « جرم كونى » ، أى جرم ليس هنا أكثر مما هو هناك . هى المنطلق الذى بدأ منه البحث العلمى الحديث منذ القاء خطاب المنهج (discours méthode) الذى قامت عليه نظرية كنيسة الميثوديين وتعاليمها ، وهى حركة دينية اصلاحية قادها فى أكسفورد عام ١٧٢٩ تشارلز وجون وايزلى فى محاولة لاحياء كنيسة انجلترا • ان ما كان يثير حنق وغضب الجيزويت فى صحيفة « جورنال دى تريفو » هو الاقتناع الذى كان يبديه ديكارت من أن فى مقدور الانسان انكار وجحود جسده الشخصى (٨) ، وهذا الاقتناع هو لب مذهبه ، اذ أنه يؤكد فى الوقت نفسه كلا من المتعة التى تعقب الغاء الرغبة وممارسة التحكم المطلق فى الطبيعة •

وليست الموضوعية التى يتوج بها مبدأ المعرفة عند ديكارت هى الدليل على روح تخلصت تدريجا من مطالب الجسد ، ولكنها دليل على تحكم كامل فى الحركات الآلية التى يخضع لها الجسد والوسط الذى يعيش فيه • ويمضى كل شىء ، انطلاقا من شعور عميق بعدم الثقة فى قدرة الروح على التملص من الجسد ، كما لو أن أسلوبا علميا قد نما وتطور من أجل التحكم فى المادة ، من شأنه اتاحة تجنب بذل الجهد وصولا الى حياة تنحو الى التأمل للعثور على سلام الروح والجسد • ان الدقة الحسابية والموضوعية النظامية يدلان جيدا على ترفع عميق عن الأحكام المسبقة وخواص الجسد والزمان والفضاء • الا أن ديكارت يرى فى هذا

(٨) أشار اليه جورج هيلى ص ٥٠ •

الترفع أنه غير مرتبط بالضرورة بالتقشف الفكرى ، الذى تتعطل بمقتضاه احتياجات الجسد عن حجب النور عن حدسية العقل • انه بمعنى آخر دليل على روح صممت على أن ترتفع بصفة خاصة فوق الجسد والطبيعة ، لكى تتفهم وظائفهما وتتمكن بالتالى من السيطرة عليهما ، ومن ثم تطلقهما من عقالهما •

اللاكونية والسيادة

اذا كانت قسوة العلم من النوع الديكارتى ، البعيدة عن كونها منزهة عن الغرض ، تقدم وصفا لمشروع للتحكم المطلق فى الطبيعة وتدل على عدم ثقة عميق تجاه الروح التى ترى أنها بالغة الضعف بحيث لا تقوى على الارتفاع الى ما فوق تجاوزات المادة ، تأكدت بذلك مشروعية حدوث تقارب بين موضوع الرغبة وموضوع المعرفة • ذلك لأن ما يستتر عندئذ وراء القصد من الدعوة الى علمية ديكارتية (وهو مذهب يقرر الاكتفاء بالعلم من حيث قدرته على الذهاب الى المسائل القصوى الدائرة على المعرفة البشرية) ، انما هو رغبة فى الهروب خارج العالم عن طريق الحصول على معرفة شاملة بهذا العالم • ان هناك دفعة عارمة تعمل على اقامة بنية من المعرفة العلمية الحديثة •

هذه الدفعة العارمة تؤدى الى تصوير للكون من شأنه أن يتيح امكانية التوصل الى حرية شاملة عن طريق محو الرغبة والقضاء عليها • ولنركز اهتمامنا على الحقيقة القائلة بأن هذا الالغاء على وجه الدقة هو الذى يحدث الادراك الحسى بالكون فى صورة فضاء متجانس ولا نهائى • ولأن الرغبة دالة على قصور فى علم الكائن يكون الغاؤها دليلا على السيادة الشاملة والمتعة • وكلما كان الغاء الرغبة متجاوبا مع فضاء لا نهائى متجانس ، أى فضاء ليس فيه أى جزء من شأنه ايقاظ رغبة ما بأكثر أو أقل من ايقاظه لرغبة أخرى ، يصبح اللاكون واحدا من الأشكال التى ينعكس فيها الرجاء بالتوصل الى الحرية المطلقة • وليس من شك فى أنه عن طريق هذا الرجاء عمد الغرب منذ القرن السابع عشر الى أن يلغى بصورة منتظمة حالة الامكانية الكوزمولوجية (أى ما يختص بنشأة الكون) لكى ينصرف تماما الى تشييد نظام آلى واسع المدى ، قادر على السيطرة على الكون (٩) • فبمقتضى عملية السير تباعا فى محو الرغبة

---

(٩) عن الغاء شرط امكانية وجود علم للكونيات ابتداء من القرن السابع عشر ، انظر ميرلو بونتى فى كتابه The Rebirth of Cosmology ، نيويورك ١٩٧٦ • وعن بعث هذا الشرط انظر ستيفن تولمان فى كتابه
The Return to Consmology Postmodern Science and the Theology of Nature. بيركلى - جامعة كاليفورنيا ١٩٨٢ •

فى فضـــاء لا نهـائى متجانس يتجسم الرجاء فى الوصــول الى حرية لا حدود لها ٠

زوال غرور العالم

لقد كان الفضاء المحدود وغير المتجانس فى علم الطبيعة عند أرسطو يستبعد تماما أى زعم يقول بأنه بتطوير أحد العلوم يستطيع ، عن طريق اتاحة التحكم فى مجموع الحركات الطبيعية ، أن يطلق العقال للرغبة بالعمل على الغائها : ذلك أنه مع وجود عناصر تحاول بنفسها اللحاق بمكانهـا الطبيعى فى كون متدرج التنظيم كانت السـيادة على الطبيعة وحيازتها أمرا غير متصور الحدوث ٠ لكن السيطرة على الطبيعة فى فضاء لانهائى وحافل بعناصر مختلفة فى الحركة والسكون (مبدأ الجمود) كانت أمرا متصورا تماما ٠

فهل ترانا نعثر ، خلال القرن السابع عشر ، على احساس بما يدور على هذه الوتيرة فيما بين الفضاء والرغبة ؟ لقد كان كل من شيكسبير وجون دون John Donne وبليز باسكال Blaise Pascal يشعر بالهلع المترتب على انهيار الكون التقليدى لصالح عالم لانهائى متجانس ، وكان هذا الهلع واضحا تماما (١٠) ٠ وأقل من ذلك وضوحا ادراك آثار هذا الانهيار على وضع الرغبة ، وهو الوضع الذى وجد نفسه حين

---

(١٠) يستحيل أن نعدد هنا جميع المؤلفات التى تناولت الثورة العلمية خلال القرن السابع عشر وآثارها الثقافية ٠ وأكثر هذه المؤلفات شمولا هو مؤلف شارلز ويبستر The Great Instauration : Science, Medicine and Reform, لعام ١٦٢٦ ـ ١٦٤٠ ـ نيويورك ١٩٧٦ ٠ ونشير هنا الى أن آثار الثورة العلمية مركبة ، فمن ناحية كان الهلع من جراء انهيار الكون القديم ، ومن ناحية أخرى الحماسة غير العادية لفكرة أن قدرة الانسان ستتغلب على الطبيعة ٠ ووفقا للتسلسل نقول انه ليس هنـــاك حد معين يفصل حالة الهدوء (الذى ينسب الى الأخذ بالكون التقليدى) عن حالتى الهلع والحماسة ٠ ويلاحظ فيكتور هاريس على سبيل المثال أنه ابتداء من عام ١٥٧٠ كان موضوع انحلال عميق يطرأ على الطبيعة هو الذى فرض نفسه وتوسع لكى ينتهى فجأة فى عام ١٩٣٠ ازاء فكرة الطبيعة المتجددة (كتاب All Coherence Gone) جامعة شـــيكاغو ١٩٤٩ ص ٨٧) ٠ أما فيما يتعلق بدور العلم فى المجال الثقافى والفكرى فى القرن السابع عشر فى انجلترا فان المعتقد اليوم أنه كان أقل أهمية مما كان يتصور ٠ وهذا ما يراه مايكل هانتر فى كتابه « العلم والمجتمع فى عصر الاصلاح فى بريطانيا "Science and Society in Restoration England" كمبريدج ـ جامعة كمبريدج ١٩٨١ ٠ أما فى فرنسا فيرجع الى كتاب جان ايهرارد Jean Ehrard وعنوانه « فكرة الطبيعة فى فرنسا فى فجر عصر النور » ، باريس ١٩٧٠ ٠ وحول تاريخ تعبير الثورة العلمية يرجع الى برنارد كوهين فيما كتبه بعنوان « القرن الثامن عشر وأصل مفهوم الثـــــورة العـلمية فى مجلة « تاريخ الفكر » العدد السابع والثلاثين ص ٢٥٧ ـ ٢٨٨ ٠

جوبه بزوال الغرور عن العالم أمام الاختيار بين أمرين هما الانحلال الأخلاقى والمذهب الجنسينى المتشدد (وهو مذهب متعلق بالنعمة الالهية الجبرية وهى حركة دينية وفكرية أثارها أتباع هذا المذهب من المسيحيين الأخلاقيين المتشددين) ٠ وعلى أى حال فانه ابتداء من أواخر القرن السابع عشر كان الحديث عن الرغبة البشرية فى الأشياء والكائنات وما وراءهما يعتبر من المشاكل ٠ وكلما استشاط الانسان غضبا راوده الشعور بأنه يعيش داخل كون خاص ، واذا الالغاء التدريجى لحالة القدرة على الرغبة يؤدى الى تسطيح العالم ، ومن ثم الى اختفائه ٠

ولم يتوقف هذا التصاعد المزدوج فى اخماد الرغبة وطمس العالم عن الانتشار منذ القرن السابع عشر حتى أيامنا هذه ، كما ظهرت فى وجه هذا التصاعد ردود أفعال متعددة ٠ ففيما عدا ذلك الاختيار الذى طرح بين أحد بديلين هما الانحلال الأخلاقى والمذهب الجنسينى هناك العديد من المواقف الفلسفية التى تستحق التوقف عندها ٠ لقد أتيحت لنا الفرصة قبل ذلك للاشارة الى رد الفعل الذى أعرب عنه بيركلى فى القرن السابع عشر ، فلنلق الآن نظرة على بعض الفلسفات الأقرب منا ٠

المعرفة والرغبة

لقد حدث فى مطلع القرن العشرين أن فقد موضوع الادراك الحسى طابعه الذى كان له جوهره المحدد ٠ فمنذ ويتجنشتاين Wittgenstein حتى هايدجر Heidegger مرورا بكل من سارتر Sartre وجبرييل مارسيل Gabriel Marcel لم يعد أحد يعتقد فى التصوير التقليدى القديم للعلة عن طريق مجابهة الموضوع ٠ كان هوسرل Husserl قد هز هذا النموذج بعنف ، عندما أثبت أن الوعى لا يدرك موضوعا ما ، الا ضمن علاقة قصدية تجعله يتخطى حدود الموضوع ، أى الشيء المنظور ، لكى يضعه فى مضمون غير مرئى (١١) ٠ ان تركيز هوسرل على مفهوم « القصدية » يثبت بقدر كبير أنه ليست هناك ، فى رأيه ، أى معرفة بدون أن يكون هناك « تحرك » من الروح نحو الشيء ٠ وقد كان الأمل الذى عاش عليه هذا الرجل الذى يعتبر مؤسس علم « الفينومينولوجيا » أى علم الظاهرات لدراسة الظواهر كما تبدو بصرف النظر عما وراءها من حقائق ، هو اعادة بعث فلسفة تؤكد امكان حدوث هذا التحرك ٠ أى أنه

---

(١١) فى راى ايمانويل ليفيناس أن « القصدية تنطوى على آفاق متعددة فى الاتهامات الموجهة اليها وتفكر فى الأشياء أكثر من تفكيرها فى الموضوع الذى تتحدد فيه » ٠ قال ذلك لدى الكشف عن وجودها مع هوسرل وهايدجر ٠

يوجد فى أى شيء ، شيء آخر غير الشيء نفسه ، وهذا هو السبب الذى يجعل فى قدرتنا وبرغمنا أن ننجذب اليه ، أى أن نرغب فيه (١٢) ٠

أما هايدجر وسارتر وحتى ويتجنشتاين فانهم قد حاولوا ، رغم الفوارق الأساسية فيما بينهم ، اثبات أن المضمون أو الجو العام الذى تبدو فيه الكائنات والأشياء ، لها من الأهمية والأصالة ما لا يقل عن أهمية وأصالة مكوناتها التى يبدو أنها أعطيت لنا فى نوع من الادراك الحسى الأصلى (١٣) ٠

---

(١٢) يقول مارك ريشير Marc Richir « ان موضوع الاستعلائية ـ والاستعلاء عند كانط صفة للمعانى أو المبادىء التى يعتبرها خاصة بالفكر وحده والتى يدعوها باطنية أو ذاتية طبقت فى حدود التجربة ٠ والاستعلائية فلسفة تقر الصور والمعانى سابقة على التجربة وهى فلسفة مدرسة أمرسون الامريكية المتميزة بصوفية أحادية لا ترى العالم الا اذا هو خرج عن نقطته غير العالمية المطلقة وغير الفضائية الزمنية ، أى الحاضر الخالص » وذلك فى كتابه Au-delà du reversement copernicien لاهاى ١٩٧٦ ٠ ص ٩ ٠ وتنقصنا دراسة مقارنة عن الرغبة والقصدية ٠

(١٣) يرى هايدجر أنه لا وجود للادراك الحسى الملموس والأصلى للكائنات والأشياء ، وهو الادراك الذى يترجم بعد ذلك الى اصطلاحات فكرية ٠ وقد كتب يقول : « ان تقرير القطيعة بين المحسوس وغير المحسوس ، وبين ما هو فيزيائى وما ليس كذلك ، هو أمر يبعث على الارتياح » ٠ كتاب Der Satd vcm Grund ١٩٥٧ ـ ص ٨٨ ـ ٨٩ ٠ ويلاحظ آريون ل٠ كلكل Arion L. Kelkel على وجهة نظر هايدجر أن « من المستحيل أن تكون هناك احاسيس خالصة للون أو للضوء أو للصوت (وأن هناك) أولية للعالم بالنسبة لأى كيان داخل العالم » كتاب «« الأسطورة والكائن «La légende et l'être باريس ١٩٨٠ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ ٠ ان من العسير أن نرى كيف يتفق وضع هايدجر مع نظريته عن الكيان ٠ فاذا كان العالم قد أعطى لنا أولا دائما فما الذى يتبقى للكيانات ؟ أما ويتجنشتاين فانه بعد أن كان يعتقد أثناء كتابته لمؤلفه « معاهدة منطقية فلسفية Iractatus Logico-Rhilosophicus أن فى الامكان التوصل الى تصوير للواقع الذى لا يستند الى عناصر خارجة عن هذا التصوير ، وقد وصل الى اعتبار أن فكرة الدخول المباشر الى العالم أو الى الأشياء التى تمر بخاطرنا ليس لها أى معنى ٠ وفى رأى جاك بوفريس Jacque Bouveresse أن ويتجنشتاين يدرك تماما أن « أى شيء نستطيع رؤيته يتعين أن نقرأه من جديد وأن نفهمه ٠٠ وأنه قد لا يكون لذلك معنى فى حد ذاته او لو أخذ على حدة ، ولكن معناه يبدو باتباع أسلوب أو استعمال خاص » ٠ كتاب : « خرافة الباطنية Mythe de l'interiorite باريس ١٩٧٦ ص ٣٤ ٠ وقبل ذلك فى كتاب : « الكائن والعدم » ١٩٤٣ أكد سارتر أن مفهوم الاحساس الخالص هو « مفهوم مهجن ٠٠ واحد أحلام علم النفس » ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨ ٠ ان الاتجاه الى انكار أن هناك شيئا قد أعطى لنا أو قدم الينا لم يتوقف عن الانتشار منذ ذلك الوقت ٠ وتحليلات جاك ديريدا معروفة بشأن عن وجود ادراك حسى أصلى اذ يقول : « ليس هناك اطلاقا أى ادراك حسى ، والمثول هو تصوير للتصوير » ٠ عن كتاب « الصوت والظاهرة La voix et le phénomène باريس ١٩٦٧ ص ١١٦ أو تحليلات ويلارد أو ٠ كوين التى يقول =

وحتى فكرة « الموقف » قد أصبحت بدورها شيئا مبتذلا · ان في التشديد على المضمون ما يشبه جهدا يزود ادراكنا الحسى للحقيقة باطار عام لتفجر عالم أجدادنا الأقدمين الى كون لانهائى حيث فقد هذا الادراك كل سند متين · والثقافة الحديثة فى محاولتها بناء دعائمها على فكرة فناء عالم معين قد أفرزت فى الوقت نفسه أجساما مضادة صالحة لابراء الانزعاج الذى ترتب على هذا الفناء · انها أحاطت الكائنات والأشياء بمضمون وموقف أو بوسط يكتنفها ، بحيث تعيد اليها شيئا من الصلابة والتماسك · وقد وصل ذلك اليوم الى الحد الذى يجعل ما ليس شيئا محسوسا يبدو أكثر تكوينا للشىء من الشىء نفسه ، والى أنه لا شىء فى نهاية الأمر موجود بذاته ·

ثم جاءت التطورات الأخيرة فى الفيزياء الحديثة ، فزادت من سرعة تحلل الشىء المحسوس ، اذ أن الفكرة التى تقول بأن وقتا سيأتى يمكن فيه حصر الجزيئات الأولية للمادة قد صرف النظر عنها الآن (١٤) ·

ان تحلل الكائنات والأشياء المحصورة مواضعها والقائمة في مضمون ثابت مستقر لا يزال أكثر مدعاة للدهشة على المستوى الأدبى · وفى هذا الصدد كتب س·م· البيريز R. M. Albérès يقول : « ان الأدب

= بول جوشيه انها « تدل على أن متابعة البديهيات التى لا يمكن الاعتراض عليها وسلطة الشعور بالأساس هما المعبودان فى مبحث العلوم القـــديم الذى كان يتعين الاسراع فى تقويضه » باريس ١٩٧٨ ص ٣٦ · ان ريتشارد رورتى يضع جون ديوى أيضا الى جانب كل من هايدجر وويتجنشتاين من حيث أن الثلاثة « كانوا على اتفاق فى أن مفهوم المعرفة بوصفه تصويرا دقيقا لابد من التخلى عنـــــه » · كتاب « الفلسفة ومرآة الطبيعـــة Philosophy and the miror of Nature جامعة برنستون ١٩٧٩ ص ٩ ·

وللتأكد من هذا الرفض للادراك الحسى الأصلى أو بالأحرى أى موضوع يعطى للادراك لا بد أن نذكر مع ليزيك كولاكوفسكى Leszek Ko'akowski انه خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر « بذل جهد كبير للتخلص من الذاتية (نسبة الى الذاتانية ، وهى مذهب فلسفى يقيم المعرفة كلها على أساس من الخبرة الذاتية) اذ أن القضية قد وصل بها الأمر الى أنها اعتبرت كبناء بغير محتوى من الواقع ، أو كشىء ما أضيف بغير ســـند الى مضمون التجربة · والأمر الجوهرى كان التوصل الى « تجربة » خالصة عارية من كل عنصر ذاتى · انظر كتاب The Alienation of Reason : A History of Postivist Thought نيويورك ١٩٦٨ ص ١٠٤ ·

(١٤) بقدر معرفة المؤلف فان جميع المؤلفات غير التقنية عن تطور الفيزياء الحديثة رأت استحالة فهم « كتل بناء » العالم بوصفها من النظريات الثابتة · غير أن الجميـــع يركزون كذلك على أن هذه النظرية مازال لها حتى الآن تأثير سحرى قوى على أساليب التفكير المعاصرة · ويبدى هربرت باترفيلد فى هذا الصدد بعض الملاحظات فى كتابه « أصول العلم الحديث "The Origins of Modern Science لندن ١٩٤٩ ·

الحديث لا يقدم الينا شيئا فى صورة مشتركة ، لا الاحساس بالحياة ، ولا تفاهم مسبق • ولأن الكاتب والقارىء غريب أحدهما عن الآخر فانهما لا ينعمان فى الاتصال بينهما بأى أسلوب للتفاهم متفق عليه ، ولا بأى حكم سابق مشترك » (١٥) • ولم يكن لمثل الدعاوى الواردة فى كتاب « الرواية الجديدة Le Nouveau Roman» التى ركزت على ضرورة انتهاج نوع من الموضوعية المطلقة (١٦) ، الا أن تعمل على زيادة ابراز التحلل الذى جرى فى عالم مشترك • وهـــذا التحلل يؤدى بدوره الى تحلل الأشياء التى ينطوى عليها هذا العالم ، وذلك على وجه التحديد هو السبب الذى يثير الحماسة لوصفها بكل دقة (١٧) •

بدائل كونية متناهية الصغر

ان القول بأن تحلل الكون فى سرمدية فضاء متجانس قد جاء عقب مواقف ومضامين وبدائل كونية متناهية الصغر من شأنها اضفاء معنى على الكائنات والأشياء لا يمكن تجنبه • فنحن لا نستطيع أن ندرك كنه شىء بصفته هذه ، أى الشىء فى حد ذاته (١٨) • انما نحن فى حاجة الى

---

(١٥) ر٠م٠ البيريز R. M. Alberez . كتاب : « تقويم آداب القرن العشرين » ١٩٦٢ ص ٣٥ •

(١٦) يقول آلان روب جرييه Alain Robbe-Grillet فى كتابه بعنوان « من أجل قصة جديدة » : « ان أى تفسير كائنا ما كان لا يمكن أن يكون الا زائدا عن الحد ازاء وجود الأشياء •• فالأشياء لن تقبل طغيان المعانى الا من الظاهر ـ كما لو كان من قبيل السخرية ـ لتظهر بصورة أفضل الى أى حد تبقى بمنأى عن الانسان » ـ باريس ١٩٦٣ ص ٢٤ ـ ٤٥ •

(١٧) يقول وينفريد انجر Winfried Enger ان من رأى روب ـ جرييـــه ان « الفضاء الثلاثى الأبعاد له وظائف لا تترك مكانا لأى وجهة نظر لأى مؤلف » عن كتاب « القصة الفرنسية » نيويورك ١٩٦٩ ص ٢٢١ • وقد نسى وينفريد انجر أن يضيف أنه بغير احدى وجهات النظر فان من يختفى ليس المؤلف وحده وانما العالم كذلك •

(١٨) حتى الرؤية البسيطة للشىء ليست رؤية شىء • ويذكر فيرجيل س٠ الدريتش بعد نيلسون جودمان أنه « لا شىء منظور ببساطة » • « المرايا والصـــور والكلمـــات والادراك » مجلة الفلسفة العدد ٥٥ ـ ١٩٨٠ ص ٣٩ ـ ٥٦ • وكان ارنســـت كاســـييه Ernest Cassier حتى قبل كل من هايدجر وويتجنشتاين وديوى وكوين ودريدا قد أثبت أن حصر العناصر الفردية ، بعيدا عن الحدس والاستبصار أو التصوير ، يبـــدو فى آخر لا فى بداية القضايا الفكرية : « ان الحدس يبدو كأنه قد أمسك بمحتوى ، كما لو كان شيئا منفصلا ومكتفيا بذاته ، ولكن لا نكاد نضع هذا الشىء فى رأى حتى يتحلل الى نسيج من الافتراضات النسبية التى يؤدى الواحد منها الى الآخر • ان المفهوم والرأى لا يعرفان المفرد الا كعضو ، وفى الوقت نفسه لا اختلاف منهجى ، أى اختلاف يبدو كأحد=

وضعه فى مضمون يتكون من أشياء سابقة عليه فى الكون ، كما نكون فى حاجة الى خلفية ثابتة لكى ندرك كنه الحركة · غير أن الفلسفات الحديثة لا تميل كثيرا الى الحديث عن الأكوان · ربما خوفا من التقدم الكبير للفيزياء الجديدة · فبعد محاولة لصرف الأنظار مؤقتا عن فكرة زوال الكون بأن عمد هوسرل الى الايتاء بقرينة مرتجلة ، وجاء هايدجر بنظرية تسليط فرجة من الضوء على الكائن ، وتحدث سارتر عن موقف تاريخى سياسى ، فانهم يحاولون الآن اثبات أن التعبير اللغوى هو المرجع الأخير الذى يستند عليه عالم اليوم فى تميزه ، الا اذا كانوا يقتفون أثر توماس كوهن Thomas Kuhn ، ويأخذون بمفهوم المثالية لتبيان كيف أن ادراكنا الحسى للعالم متوقف على جمهرة من الايضاحات الغامضة أو بعض الآراء غير الواعية · والنتيجة هى أن الانسان الحديث يستريب فى أن ما يراه وما يقوله لم يعد ينصب على الشىء المقصود · فبينما يقدم الكون التقليدى خلفية مشتركة اذا القرائن والمواقف وغيرهما من البدائل الكونية المتناهية الصغر تختص بالطبقات والأمم والجماعات ، لا بل حتى بالأفراد ·

ان وجهة النظر القائلة بأن الأشياء المحسوسة تدخل فى نطاق كون مخلوق ، أى أن هناك علة لوجوده ، وله حدود معينة ، قد جرى اغفالها والتخلى عنها · ورغم ما توصل اليه بعض علماء الفيزياء فى القرن العشرين من استدلالات مؤداها أن مسألة تتبع جزىء أولى لم يعدله المعنى الذى كان له فى عصر علم الطبيعة التقليدى ، فان الفكرة التى تسود اليوم هى أن الكون – لأنه لانهائى وموجود بذاته – يشكل أساسا لعلوم ينبثق عنها ادراك وفهم أشياء ينفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال · هذه الأشياء ، التى انفصلت تماما عن أى نظام كونى ، يمكنها بعد ذلك أن تدخل فى نطاق تصورات هندسية ، أو أنظمة آلية ، أو أى حساب عددى · لكن هذا الانضواء للأشياء داخل اطار توصل اليه العقل البشرى يذيب أو يزيل فى نهاية الأمر الطابع الخارجاتى (أى التبعية لقدرة خارجية) للشىء بالنسبة لوعى الذى يستوعبه · واذا كان صحيحا أن الشىء لا يمكن أن يتبدى الا فى اجمالى العلاقات التى استنبطها العقل البشرى فان هذا

= المعطيات الأصلية ازاء المقترحات الخاصة » · برلين ١٩١٠ ص ١٢٤ من كتاب له عنونه الألمانى :

Lubstanzbegrif und Funktions begrif : Untersushungun iber die grund Fragen der Erkentnis Kriktuk.

ويلاحظ جان بياجيه : « ان الموضوعية العلمية فى تطور العلوم لم تعد من عمل الحدس المباشر للشىء ·· فليس هناك موضوع فى حد ذاته » · من كتاب : « مدخل الى مبحث العلوم الوراثية «Introduction à lépistémologie génétique

باريس ١٩٧٤ الجزء الثانى ص ٦٧ – ٦٩ ·

الاطار رغم كونه من نتاج هذا العقل نفسه فهو أيضا يجعل الشيء بدون وجود ينوب ويتحلل • غير أن الشيء الذى يتبع اجمالى العلاقات التى اوجدها العقل البشرى لا يمكنه الظهور فى صورة شيء جاء من الخارج • من هذا المفهوم فان ما يعانى منه الانسان المعاصر اليوم ليس هو على وجه الاطلاق شعوره بأنه مسلوب الارادة يعامل معاملة الشيء • وانما على عكس ذلك ما يضنيه هو ادراكه لعالم استنبطه هو نفسه ، ولم يعد يرى فيه منذ ذلك الوقت أى غرابة •

ولعله يتعين ، من أجل القضاء على هذا العناء ، الاقرار بوجود كون مخلوق ، أى بجمع من الأشياء المرتبطة بروح غير الروح البشرية (١٩) • غير أن المحدثين لا يستطيعون التوصل الى مثل هذا الاقرار ما داموا يتخلون عن امكانية السيطرة على هذا الكون ، وبالتالى عن اعطاء معنى أنهم هم الذين أوجدوه •

وبغير أن يذهب هوسرل الى حد التسليم بوجود كون مخلوق فانه قد حاول الاهتداء الى القوة الخارجية التى أوجدت العالم ، اذ أنه لم يتوقف عن الاعتقاد بوجود نظام يتيح لنا رؤية الأشياء وهى تهب نفسها لنا فى حين تظهر متحررة من مكونات الشعور • ذلك أن الأشياء التى تهب نفسها ليست بطبيعة الحال من نتاج الشعور •

التعمير المشهدى للكون

كان كانط يميل الى الاعتقاد ، بالكثير من السذاجة ، بأن الكون لا يعدو أن يكون مشهدا مسرحيا عاديا ، وأعرب عن ذلك خلال كتابته التناقضات المشهورة « نقد العقل المجرد » (٢٠) • ان الكون لا يمكن تصويره ، لأن أى تصوير آلى للواقع الموجود يفرض وجود فضاء لانهائى ومتجانس ، ومثل هذا الفضاء هو فضاء كونى • ولا يعنى ذلك أن من غير الممكن صياغة أو التعبير عن علم للكونيات • ومع أن الاهتمام يعطى لتعبير علم الكائنات فاننا نفطن الى أن هذا التعبير يعنى الكلام عن الكون ، والكلام ليس تصويرا • انما التصوير هو بمثابة الصورة التى تنعكس عن الشيء ، فى حين أن الكلام عن الكائنات والأشياء يدخلها فى مجال القول والحديث • ولأن الحديث لا يمثل الكائنات والأشياء

---

(١٩) هذه هى نظرية توماس مولنار فى كتاب : « الله ومعرفة الحقيقة Dieu et la connais sance du reel باريس ١٩٧٦ •

(٢٠) حول أهمية التصوير وبصفة خاصة التصوير الهندسى فى مكونات فلسفة كانط انظر كتاب رولاند كالنجر بعنوان : Kant and newtonian Science ١٩٧٩ ص ٣٤٩ ــ ٣٦٢ •

فانه يترك لهما امكانية التحول كثيرا أو قليلا عن الحالة التى هما عليها (٢١) • ونحن نستعير عبارة قالها جاك ديريدا Jacques Derida فنقول ان الحديث والكلام يسجلان « فارقا » ، أى أنهما يدخلان الى الواقع نوعا من التفاوت يفرض نفسه فى علم الكائنات ، وبسببه يساورنا الشك فى أن الأشياء لم تكن دوما على ما هى عليه ، ولن تظل دائما على ما هى عليه • وبصيغة أخرى فان الحديث عن الكون يشمل الحديث عن الزمن •

لقد استبعدت الفلسفة الطبيعية (الفيزياء) فى مطلع العصر الحديث الكلام عن الزمن • ذلك أن تصوير أو تمثيل الكون حل محل الكلام عن الكون ، ولم يعد الكلام بعدئذ الا أداة للتصوير أو لرؤية واضحة (٢٢) • ويلاحظ وولتر أونج Walter Ong فى تحليله لهذا الانتقال من الكلمة الى الرؤية « أن المعرفة أخذت منذ القرن السابع عشر فقط تستوعب تقريبا ، قياسا مع الرؤية » (٢٣) •

هذا الحدث عن سيادة التصوير يحمل فى ثناياه جرثومة فكرة عدم وجود الكون • فالعودة الى الأخذ بالفلسفة الأفلاطونية وأفول نجم التقاليد الأرسطوطالية والتومائية (نظرية توما الكوينى فى اللاهوت والفلسفة) كان من شأنها تثبيت الفكرة القائلة بأنه ليس بالكلام يمكن فهم العالم ، وانما يمكن ذلك بالهندسة وعلم الحساب • أى أن دعاة الحساب والهندسة يتقربون الى خالق العالم الذى قال به أفلاطون ، وليس الى اله القديس حنا ، وهو الاله الذى خلقت كلمة منه العالم (٢٤) •

---

(٢١) كما قال ويتجنشتاين « فقط ما يمكن أن يكون كذلك مقصورا فى شكل كيان غير اللغة يستطيع القول » عن Philosophische Bemerkungen اكسفورد ــ بلاكويل ١٩٦٤ ص ٨٤ •

(٢٢) لا شىء أفضل مما قاله ديكارت فى الجزء الثالث من كتابه Regulae الذى يعبر عن هذا الذى حدث للرؤية على حساب الكلمة : « يتعين علينا فيما يتعلق بالمضوعات المطروحة لدراستنا أن نبحث لا عما فكر فيه آخرون أو ما يدور فى حدسنا وانما عن ذلك الذى نستطيع أن نكون عنه صورة واضحة ومنطقية أو عما نقدر على استنباطه بكل وثوق ، ذلك أن الأمر لا يتعلق الا بالعلم » • باريس ٥٣ ص ٤٢ •

(٢٣) وولتر أونج « وجود الكلمة The presence of the Word» نيوهافن ــ جامعة ييل ١٩٦٧ ص ٢٢١ •

(٢٤) ربما كانت الأهمية المكتسبة عن علم اللغة وطرق المعرفة التى ترتبط بها هى الدليل على العودة الى نوع من الفلسفة ، التى من أجلها كان العالم فى جوهره كلمة لا مادة ، أو التى من أجلها كما كتب لويس بوير Louis Bouyer يقول : « ان كل معرفة بالعالم ليست سوى معرفة من النوع اللغوى ، الأمر الذى يؤدى الى أن العالم فى حد ذاته لا يعدو كونه لغة مشتركة للنفوس » • كوزموس ، باريس ١٩٨٢ ص ٤٢ • ويرى بوير أن العالم كلغة هو احد ملامح مبحث العلوم الأرسطوطاليسى ، ويبدو أن ـ

ان الطريقة التصويرية بعودتها الى القول بوجود عالم بنيته حسابية هندسية وفضاؤه لا نهائي تستبعد فكرة احتمال وجود عنصر غير مرئي في الأشياء التي تقع في دائرة ادراكنا وفي رغباتنا ، عنصر غير مادى وفوق الطبيعي ، بسببه تدخل هذه الأشياء في نطاق جملة كونية · واذا كان التصوير هو حقا صورة للأشياء كما هي ثابتة الى ما لا نهاية في جمود كتلتها فان العزم على تصوير الكون يفترض معه أن يكون كل ما يحتوى عليه الكون يمكن تحويله الى كتلة جامدة · غير أنه لا التجديد في الفلسفة الأفلاطونية ولا انتشار علماء الرياضيات هم الذين جعلوا الغلبة للتصوير على الكلمة بأنفسهم ، اذ أن هذا التجديد وهذا الانتشار هما بالأحرى ثمرات علاقة جديدة بين الفضاء والرغبة ·

اننا نجد أنفسنا هنا في مواجهة نوع من البلبلة ، تحدد كما أشار ميشيل فوكو Michel Foucault جوهر الثقافة الغربية الحديثة ابتداء من القرن السابع عشر · ففيها من ناحية أن المعرفة هي الرؤية ، وأن رؤية الأشياء هي التي تبينها لنا (لا الكلام الذى يدور عنها) · ومن ناحية أخرى أن رؤية الأشياء هكذا هي انتزاعها من التناسق الكوني الذى بمقتضاه كانت داخلة في نسبية شاملة · فما ان يجرى هذا الانتزاع حتى تصبح الأشياء غير منتمية الى واقع سوى ذلك الذى حدده جوهرها الرياضي الهندسي ، فهي تنغلق على نفسها وتصبح قابلة للتحكم فيها والسيطرة عليها · ومن المفارقات أن هذا الانغلاق للأشياء يتصادف مع ذوبان الكون المغلق الذى قال به أرسطو في الفضاء المتجانس اللانهائي الذى قال به ديكارت ، وهو فضاء بدلا من أن تنضوى فيه الأشياء في الكون يعمل على العكس من ذلك على التفريق بينها ، فلا يتصل بعضها ببعض أبدا ·

وابتداء من ذلك الحين يصبح الكلام عمليا لا جدوى منه · فهو عندما

الوضع الذى أعطى للمادة جاء وفقا لاتخاذ العالم بمثابة « لوغوس » أو عقل أول ، وهو كائن يفصل بين الخالق والكون في الأفلاطونية الحديثة · وكلما ظهر ان المادة حقيقية تناقص اعتبار العالم كلغة ، والعكس بالعكس · ولنفكر في بيركلي الذى كان ينكر أى حقيقة للمادة ، ويقول ميشيل أمباشير في ذلك : « ليس هناك من شيء أكثر تطابقا لفلسفته الا بالتأكيد الذى يقول بأن الطبيعة ينبغي لكي تفهم على حقيقتها ان يؤخذ كلغة ، من حيث ان آثارها الظاهراتية (نظرية المعرفة على الظاهرات على أنها وحدها الحقائق) تترابط فيها تبعا لنظرية علم الدلالة لا وفقا للسببية أى العلاقة القائمة بين العلة والمعلول » · من كتابه بعنوان : « المادة في العلوم وفي الفلسفة «La matière dans les sciences et en phylosophie ١٩٧٢ ص ٩٤ ·

يتناول أشياء راسية في الفضاء الديكارتي ومحصورة فيه تماما لايرجعها الى النظام الكوني أو فوق الطبيعي الذى كانت تابعة له · ان الكلام يفقد قدرته الحانية لكى يصبح أداة لعملية هدم منتظمة لكل نظام كوني مقرر أو مكتشف ، وهي عملية يصحبها ما سوف نسميه « التعمير المشـــهدى للكون » ·

لقد كانت الفلسفة الحديثة منذ مرحلتها مع ديكارت وحتى مرحلتها الايجابية التحليلية ، فيما خلا بعض الاستثناءات المعروفة ، مأخوذة بفكرة اعادة بناء مشهدى للواقع (٢٥) ، وهذه الفكرة المسيطرة كانت من العمق الى حد جعلها تستمر الى العهد الذى تعرضت فيه أسس مبحث العلوم للشك نتيجة لانتشار الفيزياء الحديثة ·

واليوم ، فان هذه الفكرة بدأ أخيرا يتضح عدم جدواها · وعندما نرى واحدا من الفلاسفة التحليليين مثل ريتشارد رورتى Richard Rorty

---

(٢٥) يصل يقين العلمانيين فى موضوع اعاده البناء المشهدى للواقع الى أعلى مداه عند ارنست ماخ الذى كان هدفه من العلم « هو التوصل الى أكمل صورة للعالم وأكثرها تماسكا » · من كتاب له بعنوان : Die Principien der Warmether ـ ليبزيج ١٨٩٦ ص ٣٦٦ · وعلى حين‌ان هنريخ هيرتس (Heinrich Hertz يعترف باننا ·· « لا نعرف وليس لدينا أى وســيلة لكى نعرف ما اذا كانت تصوراتنا للأشياء تتطابق مع حقيقة هذه الأشياء ، الا فيما يختص بأن لهـــا علاقة بها عن طريق التجربة » من كتابه
Die Prizipien der Mechanik is neuem Zusammenhange dargestellt
ليبزيج ١٨٩٤ ص ٢١ ، نجد أن ارنست ماخ ينفى كل ما يمكن العثور عليه فيما وراء هذا التصوير ، بما فى ذلك فكرة وجود شيء مفكر res cognitans أو « شيء فسيح res extensa» · وبذلك يقف ماخ مع مبحث نقدى من النوع البوذى ، وهـــو ما يعتقده روبرت بوير فى كتابه « فكر ارنست ماخ » باريس ١٩٢٣ · وعن المجادلات التى أثارها ماخ انظر كتاب جون ت· بلاكمور John T. Blackmore بعنوان « ارنست ماخ· أعماله وحياته وأثره » ١٩٧٢ · ومن خصوم ارنست ماخ فى عالم العلوم لودفيج بولتسمان Ludwig Boltzmann الذى عرض آراءه خير عرض رينيه دوجاس فى كتابه « النظرية الفيزيائية فى مفهوم بولتسمان وامتداداته الحديثة » ١٩٥٩ · ولم يكن بولتسمان يعارض فى التصويرات ، أما ما كان يطالب به فهو حرية التصور بغير الرجوع الى معـــلومات معينة · وعلى العكس من ذلك فان نادى فيينا كان يريد ابراز الأســـلوب الذى يقـول بأن المفاهيم تستنبط على أساس من الملاحظة التجريبية · وتبعا لهذا الرأى فان العـــلم ، وبصفة خاصة العلم الطبيعى ، يحتوى أو سوف يحتوى على كل ما نستطيع أن نعرفه عن العالم · ستانلى كافيل « الوجودية والفلسفة التحليلية Existentialism and Annalitycal Philosophy ـ ١٩٦٤ · ص ٩٦٤ ـ ٩٧٤ · أما جون هيل فيلاحظ أن غرض ويتجنشتاين كان تحديد المستوى اللغوى الذى ليس فيه مكان لأى لبس أو تحريف من شأنهما جعل أى تفسير له يبدو سطحيا ، والمقطوع به أن ويتجنشتاين قد تخلى عن هذا الموضوع فيما بعد ، جريدة الفلسفة الاسترالية ١٩٨٠ ص ١٥٨ ـ ١٦٨ ·

يعلن أن استعارة الروح باعتبارها مرآة يتعين رفضها واستبعادها ، كما أن التركيز على الفلسفة يجب أن يفهم على أنه نوع من الحوار (٢٦) ، ندرك أن فكرة اعادة بناء العالم من هذه البدائل من الجزيئات الأولية التى هى مقترحات شكلية انما هى فكرة وهمية غير قابلة للتحقيق (٢٧) ٠

الطريق المسدود أمام هايدجر

يحتاج العالم ، كما قال هايدجر بحق ، الى الزمن لكى يكون موجودا ، والزمن بعد متخلص من أى تصوير (٢٨) ٠ ومما له مغزى أن مؤلف كتاب Sein und Zeit كان يعتقد أن لا وجـود للعـــالم ، لا تجميع الموجودات فقط ، بغير زمانية الانسان ٠ ومما له مغزى أكثر من ذلك، أن هايدجر قد وصل به الأمر الى حد أنه كرس جل اهتمامه لنظم الشعر ٠ ان موضوع المذهب الشعرى ليس من الموضوعات المنغلقة على نفسها ، وما دمنا نتناول موضوعا غير منغلق على ذاته فاننا نترك الفضاء اللانهائى فى الفلسفة القديمة ، لكى ندخل عالما جديدا ٠ ذلك أن هناك ألف خيط غير مرئى تجعل المذهب الشعرى يلتقى بعالم الشعراء ٠ وكلما ضاقت هذه الخيوط انتزع المذهب الشعرى نفسه من الواقع الطبيعى ، الذى يصور بأنه عملية تجميع لا نهائى ٠ وبعبارة أخرى كلما زال غرور الواقع

---

(٢٦) ريتشـــارد رورتى « الفلســفة ومرآة الطبيعة » جامعة برنسـتون ١٩٧٩ ص ٣١٩ ـ ٣٩٤ ٠

(٢٧) تناول ويتجنشتاين بوضوح استحالة تحقيق هذا المشروع ، الذى يقول عنـــه جاك بوفيرس انه كان « ينكر أن هناك وجودا حقيقيا لرموز أولية ، اذا كان ذلك يعنى رموزا لا يمكن ولا يتعين تفسيرها » كتاب « خرافة الباطنية "Le mythe de l'interiorité ص ٣٩٦ ٠ وفى كتاب صدر عام ١٩٦٢ يلاحظ جون باسمور « أن الفلاسفة قد افترضوا أنه لابد من وجود تحليل أخير للمدلول الذى ينطوى عليه أى افتراض ، وهو تحليـــل تتضمنه عناصر بسيطة فى استطاعتنا تعيينها ، بحيث تصبح هذه المدلولات واضحة تماما ٠ غير أن ويتجنشتاين يرى الآن أن « هذه العناصر لا وجود لها » كتاب : « مئة عام من الفلسفة «A Hundred Years of Philo- لندن ١٩٦٢ ٠ ص ٤٣٠ ٠ أما مؤرخو وفلاسفة العلوم ، فانهم يعرفون منذ زمن طويل ان « ما يسمى بالافتراضات المستمدة من الملاحظات العابرة فى العلوم وكذا فى أعمالنا اليومية ، يؤكد من حيث الواقع أكثر مما يتضح لنا من خلال التجارب الموقوتة (ارنست ناجل Ernest Nagel) فى كتاب « علم اللاهوت المنقح ودراسات أخرى فى الفلسفة والتاريخ والعلوم Teleology Revisited and other Essays in the Philosophy and History of Science نيويورك ـ جامعة كولومبيا ١٩٧٩ ص ٩٢ ٠

(٢٨) عن نقد التصوير أو التخيل عند هايدجر انظر كتاب ج٠ ل٠ ميهتـــــا The Way and Vision هونولولو ـ جامعة هاواى ١٩٧٦ ص ٣٨١ ـ ٣٨٤ ٠

الطبيعى وعاد اليه صوابه تبدى المذهب الشعرى كوسيلة للخلاص من ربقة المذهب القائل بأن الكون لا وجود له فى ذاته (٢٩) .

ولكن هل لا بد من الاذعان لزمانية الانسان وكلمة الشاعر لادراج الغيب فى الظاهر ووضع الأسس لنظام كونى جديد ؟ من الممكن الشك فى ذلك (٣٠) ، فليس الانسان هو الذى يزاوج بين الغيب والظاهر لأنه زائل . وليس هناك شىء متماثل مع ذاته تماما ، سواء بالانسان أو بدونه . ولنقل ، بالرطانة التى يستخدمها هايدجر انه ما من شىء يعتبر كيانا . ولنتفكر مرة أخرى فى التطورات الأخيرة فى الفيزياء المعاصرة ، وهى تطورات تثبت استحالة العثور على الهياكل النهائية فى بناء الكون ، فمثل هذه الهياكل هى التى قد يكون فيها الرد على الوصف الذى يطلقه هايدجر على الكيان . واذا لم يكن هناك وجود لهذه الهياكل فان الميتافيزيقا الحديثة بأكملها يجب اعادة النظر فيها ، ما دامت هذه الميتافيزيقا اعتقدت ، تحت تأثير من ديكارت ، بوجود مثل هذه الهياكل (٣١) .

---

(٢٩) يرى جوزيف ماتزيو Joseph Mazzeo أن « لغة الشعر تصاغ بصفة جوهرية كلغة للَّلاقات ، أى لغة مجازية لا لغة مرجع مباشر ، أو لغة افتراضية » . كتاب « الطبيعة والكون ـ دراسات فى تاريخ الفكر
«Nature and Cosmos : Essays in the History of Ideas
ـ نيويورك ١٩٧٧ ص ٢٩ . ويقول ليو سبيتزر Leo Spitzer : « أن لغة الخطاب المباشر ، اذ تتجاهل أو تستبعد امكانية قيام علاقات لا مادية بين العناصر التى تعينها ، تصبح لغة لا كونية ، أى لغة تحيل الى عالم متجانس ولا نهائى . أما لغة الشعر فانها تحررنا من الواقع الملتصق بقوة بعالم يتقبله الجميع ، وحيث نعتقد جميعنا أننا نعيش فيه . ان اللغة الشعرية تجعلنا ننفتح على وشائج متعددة التكافؤ وعلى عوالم أخرى » . من كتاب : «Classical and Christian Ideas of World Harmony» : بالتيمور ١٩٦٣ ص ٢٣ .

(٣٠) كان كارل لويث Karl Lowith هو افضل من أعرب عن هذا الشك فى كتاب : « طبيعة الانسان وعالم الطبيعة «The Nature of Man and the world of Nature ١٩٧٣ ص ٣٧ ـ ٤٧ .

(٣١) بخلاف « المنشقين » من أمثال بيركلى وهوسرل ينبغى الاشارة الى لايبنيز Leibniz الذى لم يكن يعتقد بوجود كائن فى الطبيعة مجرد من الروح أو من شىء يعادل الروح . انظر على سبيل المثال الموضوع الذى عنوانه « من الطبيعة فى حد ذاتها ، أو من الشكل المترابط للأشياء المخلوقة وأفعالها «De la nature en elle-même, ou de la forme inhérante aux choses crées et de leurs actions وذلك فى كتيبات المختارات الفلسفية التى ترجمها عن اللاتينية بول شريكر ـ باريس ١٩٥٤ .

انفصال الكون الديكارتى عن الزمن

لقد رأينا أن التصوير المشهدى للكون لا يسلم الا بوجود عناصر متماثلة تماما لذاتها · واذا نحن اعتبرنا أن هذا التصوير يعبر عن الواقع فان الزمن لا يكون له عنها أى مكان ، نظرا لأن الزمن يحدث اختلالا انطولوجيا (فيما يتعلق بعلم الكائن) فى قرارة الأشياء نفسها · ففى نهاية فترة زمنية ما لا يكون الشيء هو هو ما كان فى بداية هذه الفترة · وقد كتب ميشيل أمباشير Michel Ambacher عن ذلك يقول : « تستطيع الأشياء اعطاء الاحساس بأنها تظل متماثلة تماما مع ذاتها ، وذلك من الناحية الموضـــوعية يكاد يكون قريبا من الحقيقة · ولكن من الناحية « الطبيعية » يحدث أننـا عندما ننظر اليها من جديد بعد أن تكون قد أبعدنا نظرنا عنها لحظة واحدة نجدها جديدة ، وهى تلك الجدة التى تفصل لدينا بين الوقت الحاضر واللحظة السابقة » (٣٢) · ان هذه الجدة هى التى تنفى أى تصوير مشهدى للكون ·

ان الرغبة الانسانية لا يعود لها مكان فى الكون اللازمنى ، الا داخل عالم متجانس لانهائى · ويتضح بذلك أن هذين الطابعين الأخيرين يتطابقان مع انفصال الكون الديكارتى عن الزمن ·

تسلط فكرة السيطرة

تعبر الرغبة البشرية ، كما هو معروف ، عن عدم رضى لا حد له ، على عكس الرغبة الحيوانية ، وليس هناك من شيء يستطيع سدها وطمرها . واذا كان هناك « شيء » واحد ــ هو الانسان ــ لا يرضى ولا يقنع بكل ما منحته له الطبيعة ، فان ذلك يرجع الى أن العالم ليس كلا لا يتجزأ من الناحية الميكانيكية أو البيولوجية · ويمكن فهم السبب الذى دعا هايدجر الى اختيار الانسان كنقطة بداية ينطلق منها لمهاجمة فكرة التصوير المشهدى للوجود · الا أن فى الامكان كذلك القول بأن العالم اذا لم يكن كلا ميكانيكيا أو بيولوجيا لا يتجزأ فانه من غير المستطاع استبعاد امكانية وجود علم للكونيات أو اللاهوت الطبيعى · ذلك أن تواجد عنصر واحد فى العالم غير قابل للادماج فى التصوير أو اعادة البناء المشهدى لهذا العالم ، يحملنا على اعادة النظر فى الفلسفة الطبيعية التى انبثقت من العصر القديم · وهذا ما لا يقول به هايدجر ·

---

(٣٢) ميشيل امباشير ــ الكونيات والفلسفة ــ باريس ١٩٦٧ · ص ٣٢٢ ·

فليس الانتشار الذى أحرزته الفيزياء الحديثة ، ولا الفشل الذى حاق بالفلسفة التحليلية ، هما دون غيرهما ما يدعونا الى اعادة النظر فى الصورة التى لدينا عن العالم . وانما ينبغى لنا أن نراجع كذلك وجود كائن فى العالم تملأه الرغبة . ولا يستطيع ادراج نفسه فى نظام للتفاعلات الميكانيكية أو البيولوجية ٠

فما هو السبب الذى حال دون استخلاص هذه النتيجة التى يسهل استخلاصها ؟ ولماذا انفصلت منذ القرن السابع عشر وحتى القرن العشرين العلوم الانسانية عن العلوم الطبيعية انفصالا جذريا ، مما كان فيه تثبيت لصورة عالم منقسم الى أشياء منغلقة على نفسها ، والى كائنات عاقلة مختارة قادرة على أن تتحول بصورة جوهرية بفعل الزمن والتاريـخ ؟ السبب أن هذا الانقسام الثنائى الذى كان فى حد ذاته مأساويا ، كان من من ناحية أخرى يعطى الأمل فى التوصل الى سيادة رائعة وحيازة للطبيعة٠ ثم ان أشياء ليست الا هى ذاتها ، أشياء لا زمن لها ، هى الأشياء التى يمكن تداولها واستخدامها واعادة ترتيبها وفقا للمطلوب ودون خشية انتزاعها من أى نظام كونى ٠ والى هذه النقطة ينبغى لنا أن نمضى قدما فى تحليلنا للرغبة البشرية (٣٣) ٠

الانغلاق فى اللانهائى

قد لا تعثر الرغبة ، فى عالم لن تكون فيه العناصر غير ما هى عليه ، على أى شىء توجه نفسها نحوه ٠ وقد لا يستطيع الاستهلاك العادى الا فى زيادة انغلاق البشر داخل مملكة الأشياء التى هى على ما هى عليه ٠

فى هذه الحالة لا تكون الرغبة البشرية مجرد حاجة الى الغذاء أو الى الجنس فحسب ٠ ذلك أن الانسان أثناء انقياده نحو موضوع رغبته يريد أيضا ، فى حين يستهلك هذا الموضوع ، أن يكون هو ذاته متحولا ، بمعنى أن يكون منتميا الى اللامادية التى تتبدى فى هذه الأشياء ، سواء كانت هذه اللامادية تسمى الروح ، أو الشكل ، أو المعنى ٠ ولقد تناول بول ريكوير Paul Ricoeur هذا التحول واصفا الفعل الذى بموجبه تدرك الروح حقيقة الشىء كشىء يولد فيها ، أى أننا بينما نقصد نحو الأشياء نجد فيها أكثر مما تحتويه وتنطوى عليه ٠ ويكون ذلك مستحيلا

---

(٣٣) « ان العالم المتخلص من الغرور هو فى الوقت نفسه عالم يمكن تداوله ٠٠٠ والانسان الغريب فى العالم ، يقيم نفسه سيدا على العالم » ٠ ايليا بريجوجين وايزابيل ستنجرز من كتاب « التحالف الجديد بين الانسلاخ والعلم «La Nouvelle alliances Metamorphose de la science ـ باريس ١٩٧٩ ص ٢٨ ٠

لو أن العالم ليس الا تجميعا لأشياء منغلقة على نفسها ، ولا يستطيع الانسان الا أن يستخدم هذه الأشياء اشباعا لارادة الاقتدار لديه ٠ ان من الأمور المبتذلة فى الفكر المعاصر أن عالما من الأشياء المتماثلة مع ذاتها يهيء الشرط الضرورى لتملك العالم التكنولوجى والعقلانى ٠ فليس فيه شيء يجعل الانسان ينفتح على ما هو أبعد منه ٠ وليس من شك فى أن مبالغات وتحريفات الفردانية الحيازية انما تجيء من تصـــور للكون لا تملك الكائنات والأشياء فيه — لأنها أجزاء من عالم يحتمل أن يكون بلا نهاية ، ولكن المقطوع به أنه ما وراءه من شيء — الا أن تردنا الى أنفسنا ٠ ولقد يكون فى الامكان ، من وجهة نظر معينة ، قلب صيغة الكسندر كويريه Alexander Koyré التى تقول بأن العصر الحديث ما هو الا ممر للعبور من دنيا مغلقة الى عالم لا نهائى ، ذلك أن دنيانا هذه ، رغم أنها ماديا لا حدود لها — أو على الأقل يقال انها كذلك — هى مع ذلك محدودة بشكل مرعب من حيث ان الوجود الانسانى لم يعد يجد فيها ما يقتات به من شيء يكفيه ٠ ونحن اذ لم نعد نعرف كيف نبصر الغيب فى الظاهر أصبحنا لا ندرى ما الذى نصنعه بالطبيعة سوى أن نستخدمها وننتفع بها ٠ ان الالتقاء بالكائنات والأشياء لم يعد نوعا من المشاركة ووحدة الشعور ، وقد أسفر تعمير الدنيا بالاستعانة بأشياء منغلقة على نفسها عن أن الذى تم وفقا لآخر تحليل وكما قال نيتشه هو بناء قفص نسجن فيه ٠ وربما استطاع الانسان أن يوهم نفسه بأنه فى داخل هذا القفص قادر على كل شيء ، الا أنه واثق من أنه لم يعد قادرا على أن ينفتح فيه على سر الكائنات والأشياء لكى يتحول جوهريا بموجب هذا السر ٠ ومنذ ذلك الوقت أخذت رغبته تتنازعه ٠

الانحباس المطلق

يفسر هـذا التنازع جزئيـا السبب الذى يجعل المرآة فى الأدب الرومانسى ، أى أدب العصر الذى فرضت فيه نفسها خلاله فكرة التصوير المشهدى للعالم ، تكتسب حالة صوفية صادقة ، وهو الأمر الذى لفت أنظارنا اليه اريك هيللر فى بداية هذا التحليل ٠ واذ يجابه هذا الأدب بعالم ينغلق على ذاته ينتظر من المرآة بوصفها أقصى درجات الرغبة ، أكثر بكثير مما تستطيع أن تمنحه ٠ فمن خلالها يتولد الأمل فى امكان عبور المظهر الخارجى الكئيب للأشياء ، للاهتداء الى اللحظة والى التحولات الجوهرية التى يبشر بها ٠

ان من غير الممكن أن تتحول مادة ما الى مادة أخرى فى عالم ليس منفتحا على شيء آخر الا على ذاته ، ومثل هذا العالم فى جميع الأحوال عالم غير

مخلوق ، أي لا علة لوجوده بل وجد بذاته ، لأنه لو كان قد خلق لكان حائزا كسائر المخلوقات لصفات يحتويها في جوهر مادته كالتصد والحب والذكاء نقلا عن مادة خالقه • ان جمعا هائلا من الأشياء المتماثلة مع ذاتها لا يستطيع منح الانسان الراغب روح المشاركة ووحدة الشعور ، أو مجرد لقاء واحد مع ما هو ليس ذاته ، أي مع سواه • والانسان في عالم التصوير المشهدى يجد نفسه في سجن أونطولوجي (نسبة الى علم الوجود) ، أي أنه تبعا لصيغة جان ستاروبنسكى Jean Starobinski يجد نفسه يعبر أشياء منظورة « لكي يتلاشى في فضاء معدوم » (٣٤) • فأى تعريف أفضل من تعريف الانحباس المطلق أو السجن المؤبد يمكن اطلاقه على الفضاء المعدوم (٣٥) ؟ انه فضاء ليس من الممكن الاتيان فيه بحركة ، ولا ابداء أى رغبة • فليس هناك جدران حقيقية هي التي تحول دون الحياة ، وانما الذى يحدث هو أن الأفعال التي تتم من أجل التناسل والغذاء والكساء وتغيير البيئة وبناء المدن وابداع الأعمال الفنية وتبادل الآراء لم تعد تتيح للانسان أن ينفتح على ما هو وراء نفسه • ان الأدب الحديث ، ابتداء من روسو Rousseau ، يفيض بالأمثلة عن « أبطال » لم ينجحوا في الخروج عن ذواتهم ، رغم أنهم منغمسون في أنشطة متعددة (٣٦) • فهم يشعرون بأنهم ظلوا محجوزين داخل قفص لا يتمكنون من الاستدلال على قضبانه • ومع ذلك فان أحدا لم يعبأ بهم قط ، رغم أنهم لم يرتكبوا أى اثم •

دنيا مغلقة وعالم لا نهائي

ليس هناك من يعيش في الكون سوى كائن في مقدوره حمل نفسه نحو موضوع يجتذبه • ولكي يجتذبه أى شيء يتعين على هذا الشيء أن ينفلت ، بقدر معين ، من الحيز المكاني الخالص المتفق على أنه أحد الأبعاد حيث توضع الأشياء الواحدة الى جانب الأخرى • وعندما لا يتميز شيء عن شيء آخر الا بالمكان الذى يشغله يصبح من غير الممكن الرغبة فيه من أجل

---

(٣٤) جان ستاروبنسكى ـ العين الحية L'oeil vivant ـ باريس ١٩٦١ ص ١٠ •

(٣٥) يتحدث يونسكو (Jonesco) عن « انعدام » الفضاء في كتابه « يوميات متناثرة » قائلا : « ان فضائي الداخلي ليس مباحا ، فانا لا أستطيع الوصول حتى الى بابي الخاص ، ولا الى النافذة لالتقاط بعض الهواء » • باريس ١٩٦٧ ص ٥٩ • ويمضى كل شيء كما لو أن الفضاء المعدوم والمنشود منذ القرن الثامن عشر قد انتهى الى التراجع والانحسار ، خلال القرن العشرين ، في عالم الأشياء •

(٣٦) عن موضوع الانغلاق والوحدة في الأدب وفي الفلسفة الحديثة ، انظر بن لازار موسكوفتش في كتاب Loneliness in Phi., Psyc. and Literature ـ آسن ١٩٧٩ •

ذاته ، ما لم ينطو فى داخله على ما يجعله متفوقا على الأشياء المحيطة به . الا اذا كان الفضاء نفسه متميزا من حيث تكوينه ، على غرار فضاء أرسطو . ولكن حتى التميز المكانى (أى المتغاير فى خواصه) للكون الأرسطوطالى لا معنى له الا لأنه يوجد فى داخل الأشياء التى يتكون منها ، عنصر لامادى (الرغبة أو الميل) (٣٧) هو الذى ينظم ويرتب هذه الأشياء وفقا لذلك التمايز الذى كان أرسطو يسميه بالمكان الطبيعى . وعلى ذلك فان موقع الشىء ، وكذا ثباته أو حركته ، تكشف لنا عن شىء ما فى جوهره .

ونحن نجد فى علم الطبيعة عند أرسطو أن الحجر اذا سقط فلأنه يبحث عن مكانه الطبيعى ، وهو مركز الكون ، ويتكون من مجموع الأماكن الطبيعية فضاء متغاير . وكل شىء يتجه نحو مكانه الطبيعى ، وما ان يصل الى هذا المكان حتى يبقى ثابتا فيه . ويقابل مجموع ميول ورغبات الكائنات والأشياء فضاء هيكلى مركب ، أى فضاء كونى (٣٨) . وليس فى الكائنات والأشياء الا بعض الفضاء ، وفيها كذلك عنصر لامادى يجعلها مرغوبا فيها ، أو يدفعها للحاق بالشىء الذى ترغب فيه .

وعندما توجد أشياء تضم فى داخلها أكثر من الفضاء يتبدى فيها نوع من الاستقلال الذاتى الذى يتيح لها أن تتحرك من تلقاء ذاتها حتى تصل الى مكانها الطبيعى . من هنا فان الفضاء المتغاير لا يفصل فصلا جذريا بين المنظور واللامنظور ، مادامت القوى اللامنظورة التى تحرك الأشياء لها وضعها الأصلى داخل صميم الأشياء . وعلى ذلك فان من المستحيل أن لا تحتوى الكتلة التى تشغلها هذه الأشياء الا على الفراغ ، انما هى تحتوى أيضا على جوهر يقوم بدفعها أو امساكها . ولوجود أو عدم وجود جوهر متميز فى الشىء ذى الكتلة فى الأجسام ، « يشبه تماما فى تجانس أو تغاير الفضاء الذى تتحرك فيه هذه الأجسام . وكما أن الفضاء المتغاير

---

(٣٧) للأشياء الطبيعية بالنسبة لأرسطو ميل فطرى للحركة والتوقف ، اى مبدأ الحركة والسكون . انظر كتاب « الفيزياء » الجزء الثانى - المجلد الأول - ص ١٩٢ ب حيث يقول : « ان جميع الأجسام الطبيعية قابلة للحركة بارادتها وفقا للمكان » . وعن المفهوم الأرسطوطاليسى حول االطبيعة يراجع كتاب فردريك سولمسين بعنوان "Aristotle's System of the Physical world - كورنل - ١٩٦٠ .

(٣٨) كان وليام جيلبرت هو الذى وجه الضربة الحاسمة الى المفهوم الأرسطوطاليسى عن الفضاء ، حتى لو احتفظ بنظرية كيبلر التى تنسب الى الأجسام قوة خفية تستطيع بفضلها أن تتجاذب أو تتباعد : « فليس مكان الفضاء هو الذى لديه القدرة ، اذ أن هذا المكان لا شىء ، انه غير موجود ، وليست له أى قوة ، انما القوة كلها فى الأجسام نفسها . كتاب De mundo nostro sublunari philosophia nova امستردام ١٦٥١ - الجزء الثانى ص ١٤٤ .

يشكل كونا (أى عالما محدودا) فى حين أن الفضاء المتجانس هو فضاء لا نهائى يمكن القول بأن وجود أو غياب جوهر غير ذى كتلة فى الأجسام يقابلهما على التوالى دنيا مغلقة أو عالم لا نهائى . وبأسلوب آخر ان وجهة النظر التى تتخذ عن العلاقات بين المنظور واللامنظور هى التى تحدد وجهة النظر التى تتقرر بشأن كون العالم محدودا أو لانهائيا . ولو أن الأجسام لا تحتوى الا على الفراغ ، كما كان ديكارت يعتقد ، لكانت رغبتنا فى اقبالها وادبارها على أجسام غير متميزة قد باتت غير قادرة على الالتقاء بهذا النسيج الأونطولوجى المتميز الذى يعود اليه الفضل فى أن تكون لنا دنيا تحت أعيننا .

وهكذا تتوقف البنية الأساسية للعالم على طبيعة الأشياء التى تتجاوب مع رغباتنا . ومثل هذه الأشياء لا يمكن أن تكون موجودة الا اذا كان فى الفضاء شىء آخر غير الفراغ فحسب .

***

والآن هل توجد بعض الكيانات فى عالمنا ؟ وبمعنى آخر هل توجد فيه أشياء منغلقة تمام الانغلاق على نفسها ؟ ألا يوجد سوى الانسان من يفلت من سلطان التقريب والتجاور ؟

ان ذلك يصعب تأكيده الى حد بعيد (٣٩) . لقد سبق أن ذكرنا أنه كلما ازداد جنوح علماء الطبيعة المحدثين الى البنية الصميمة للمادة الجامدة (المكان بصفة خاصة حيث كان يتعين العثور على أشياء يحدها تماما الفضاء الذى تشغله) ، قل احتمال توصلهم الى حصر الجزىء البسيط . وعلى ذلك فلا شىء قد يكون فى الأمكان تصويره ، وما من صـــورة يمكن أن تطبق على الواقع .

لنا الخيار ، والحال هذه ، أن نتخيل أحد العناصر وقد احتواه الفراغ الذى يشغله احتواء كاملا . فمثل هذا العنصر سوف يكون فى حالة جمود تام ، ومجردا من الحياة ، اذ لن يحدث أى تبادل بينه وبين الخارج . وبالعكس كلما قل تحديد العنصر بالمكان الذى يشغله ازداد توقع وجود الحياة فيه . ويدل مجموع المبادلات الحيوية والكيميائية بين النبات والوسط الذى هو فيه على قدرة على التمدد الى ما وراء الفراغ الذى يشغله الجسم . ان الحياة الناشئة تنفلت على الفور من سلطان التقريب والتجميع (اذا كان هذا السلطان موجودا حقا) بغير أن تتمكن مع ذلك من الخلاص تماما .

---

(٣٩) « ان فكرة الشىء الخالص ، سواء كان شيئا أو جسدا ، متناقضة مع نفسها » . رويموند بوير فى كتاب La Gnose de Princeton باريس ــ ١٩٧٤ ص ٤٢ .

واستطرادا فى هذه النقطة نقول انه يمكن بسهولة تخيل وجود حياة سامية بمنجاة من هذا السلطان • فالحياة السامية أو الأزلية لن تكون على الاطلاق أسيرة للفراغ الذى قد تشغله ، ربما بغير أن تتوقف عن كونها مما يمكن حصره ، لأن هذا الفراغ لن يكون الفضاء الفيزيائى الديكارتى (٤٠) • فما الذى يبقى من جسم استطاع الافلات تماما من سلطان التقريب والتجميع ؟ من الاستحالة الرد على ذلك ، غير أن من المؤكد أن الرغبة فى الحياة السامية قد لا تحاول بعد ذلك الاستحواذ على الأشياء من أجل استخدامها أو اعادة ترتيبها وفقا لنزوات ارادتها فى السيطرة • واذا كان صحيحا أن استعمال الأشياء الطبيعية يقوم أساسا على مسلمة وجود فضاء متجانس ولانهائى فان الرغبة التى لن تعود لتستعمل الكائنات والأشياء سيقابلها فضاء قد يكون كونا خالصا •

ان الرغبة البشرية ليست هى الرغبة المقابلة لحياة سامية • فهل نستطيع نحن أنفسنا الاستمرار فى الحديث عن الرغبة بالرجوع الى مثل هذه الحياة ؟ لكن المؤكد أن فى الانسان رغبة ترنو بحكم نزعتها الى نوع من المشاركة ووحدة الشعور الكونى لا الى استعمال تقنى • فاذا كان هذا التحليل صحيحا كان وجود مثل هذه الرغبة فى العالم اشارة لنا الى أن هذا العالم أقل نفورا لهذه المشاركة مما قد يتبادر الى الأذهان • والا فانه يتعين التسليم بأن الانسان يحيا فى عالم معاد لأعمق ما هو مدعو للقيام به (٤١) • أن مفهوم الفضاء اللانهائى قد انبثق عن شهوة التحكم

---

(٤٠) يرى نيوتن أنه ما من شىء يمكن ان يوجد ولا يكون مرتبطا على أى صورة بالفضاء : « ما من كائن موجود أو يمكن ان يوجد الا اذا كان مرتبطا بالفضاء • واذا كانت أى ذات راسية فان الفضاء يكون راسيا » • من كتاب « أوراق علمية غير منشورة » لاسحاق نيوتن ـ Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton ـ جامعة مبريدج ١٩٦٢ ص ٩٨ • وحول هذه النقطة يعارض نيوتن كلية ديكارت ، وكانت هذه المعارضة قد جاءت فى خطاب من هنرى مور الى ديكارت : « ومع ذلك فاننى أتساءل عما اذا كانت الروح لا تشغل الجسد كله • وبوجه آخر فانى أسالك كيف يمكن ان تكون الروح متحدة على هذه الصورة بالجسد ؟ » ، من الخطاب الثانى الى ديكارت ـ باريس ١٨٢٤ ـ ١٨٢٦ فى كتاب « أعمال ديكارت » المجلد العاشر ص ٢٢٩ • وكان نيوتن متأثرا بفلسفة هنرى مور •

(٤١) يخيل الى أن عداء العالم للرؤيا كانت هى الفكرة المسيطرة على رودلف بولتمان Rudolf Bultmann والباعث على مشروعه لكشف الميثولوجيا (أو للقضاء على الخرافات والأساطير) • انظر على سبيل المثال كتاب « يسوع المسيح والميثولوجيا «Jesus Christus und die Mythologie ١٩٦٥ ص ١٧٨ • حقا ان بولتمان ينسب القدرة على السحر الى صورة العالم الذى انبثق عن العلم الحديث عندما كتب يقول : « ما من صورة لعالم الأمس أو اليوم تعتبر نهائية =

المطلق فى الطبيعة ، ولا يضيف لنا أى شيء جوهرى عن الفضاء نفسه • ومع قلة تناول الرغبة فى المشاركة بدلا من شهوة التحكم يتضح أن الفضاء الذى يقابل هذه الرغبة ليس له علاقة بالفضاء فى الفيزياء القديمة•

جان ماريكو

(جامعة هارفارد)

= قاطعة • على أن الأكثر أهمية مع ذلك ليس هو النتيجة الملموسة للبحث العلمى وهضمون احدى الصور للعالم ، وانما طريقة التفكير ، وهى الطريقة التى تأتى منها صور العالم » • وأفضل نقد للجانب الفلسفى لكتاب بولتمان هو النقد الذى أورده هانز جوناس فى كتابه بعنوان Is Faith still Pissible ? وهو مذكرات عن رودولف بولتمان وتأملات فى الجوانب الفلسفية من أعماله • مجلة « هارفارد » ١٩٨٢ • وفى رأيى أن هذا النقد أسمى من نقد كارل جاسبرز فى كتابه تحت عنوان :
Wahrbeit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung
بيير ١٩٥٤ ص ٥ — ٥٦ • وللاطلاع على تحليل أعم لمؤلفات بولتمـــان عن علم اللاهوت البروتستانتى انظر كتاب هاينز زاهروت بعنوان : Die Sache mit Gott. Die profestantische Theologie in zwangzigsten Jahrundert
— ميونيخ — بيير — ١٩٦٦ •

الأبعاد التاريخية للعلم وفلسفته

ايفاندرو اجازى

حينما نفكر فى الطريقة التى نرى بها ونقدر ونتفهم الأشكال والمظاهر المختلفة لحياة العقل فى الحضارة البشرية سندرك حقيقة هامة تدعو الى الدهشة ، فنحن مستعدون بل نميل تلقائيا الى وضع تلك الاشكال والمظاهر فى منظورها التاريخي ، وبالتالى نحكم عليها طبقا للادراكات التاريخية ، مع استثناء واحد فعلى هو العلم . فلا ينكر أى انسان أن أشعار هوميروس أو فيرجيل أو دانتى أو جوته أو بودلير كانت من قبيل الشعر الأصيل الذى يستمد مكانته من قيمته المطلقة . بل لا يمكن فى بعض الاحيان وضعها موضع المقارنة مع غيرها ، ولكن كل ما يمكن عمله كى نتفهم هذا الشعر ونقدر مكانته ونتعمق فى معانيه هو أن نوجه الجهد لوضعه فى مضمونه التاريخي (تماما كما نضع أنفسنا فى ذلك المضمون) ، وذلك أفضل من الحكم عليه بمقاييس أنماط وأشكال الشعر فى عصرنا . وينطبق ما قلناه عن الشعر على كل من الموسيقى والفنون الجميلة والفلسفة والقانون والمؤسسات والنظم الاجتماعية والسياسية والمفاهيم الأخلاقية والأديان والعادات . وعلى العكس من ذلك يفتقر العلم الى مثل هذا المضمون التاريخى حتى بالنسبة للمثقفين . فتاريخ العلم عندهم لا يمثل فى العادة جزءا من حصيلة معارف هؤلاء المثقفين ، ولكن هذه الحقيقة ولو أنها أبعد عن أن تكون السبب فى مثل هذا القصور فى المضمون التاريخي تعتبر نتيجة له ، ويرجع ذلك الى أن اقتناعنا اللاشعورى بأن العلم لا يعتبر ظاهرة تاريخية حقيقية قد جعلنا نحس بأن العلم ليس له تاريخ حقيقى .

ويحتاج هذا الرأى الى شيء من الايضاح . حقيقة أن من تلقوا ما يعرف بالتعليم الاجبارى فى بلادنا وسيقوا الى دراسة بعض الرياضيات أو بعض العلوم قد قابلوا فى دراستهم نظريات مثل نظرية فيثاغورس

المترجم : محمد جلال عباس .

وطاليس وأقليدس والاحداثيات الديكارتية ومبادىء أرشميدس ونظرية نيوتن ، وربما سمعوا أيضا عن النظام البطلمى والنظام الكوبرنيقى لحركة العالم ، ونظرية داروين فى التطور · وبطبيعة الحال لا شك أنهم عرفوا أن هؤلاء الاشخاص يعتبرون شيئا من الماضى ، ولكن لا يوجد ما يجعلنا نعتقد أن للعلم تاريخا لأن هذه الأسماء تذكر دائما مرتبطة باكتشافات فردية معينة اتخذ كل منها مكانه فى نسق متتابع وطبقا لمعايير منطقيـة أو نسقية أو تعليمية أو غيرها · بيد أن ذلك فى جميع الأحوال يتم خارج نطاق أى اهتمام تاريخى · فكل من تلك الأسماء يؤدى دوره فى عملية التذكر أو التذكرة وحدها ، ويسهل الرجوع الى صيغة معينة لها معناها وقيمتها المحدودة القاصرة على المكانة التى تحتلها من العلم المعاصر ، وبذلك لا يصعب تصور وتفهم المنظور الحالى للعلم · اذ ينظر الى العلم على أنه شىء له حاضر فقط (هو ما تحدده بالوضع الحالى لممارستنا) فى حين أن الجزء الذى لا ينتمى الى هذا الحاضر حتى ما استحق البقاء من علـــوم الماضى ، قد أصبح بالفعل داخلا فى نطاق علوم الحاضر (ومن ثم يكون حاضرا) أما الباقى فقد نسى ولم تصبح له أهمية أو فائدة ·

ومن خلال هذا المنظور تنبثق بعض الأفكار النمطية · مثلا : نحن نعتقد ان العلم بمعناه الصحيح قد ظهر فى عصر حديث جدا وأن مـا سبقه كان مجرد اكتشافات فردية عرضية أتت بالصدفة من مضـــمون عقلانى مشوش وبدائى ، وربما كان الاستثناء الوحيد من ذلك هـــو الرياضيات الاغريقية التى نعترف بأنها قد بلغت مستوى الدقة المنطقية· بيد ان الاهم هو أن السبيل الى ذلك مختصر وقصير مما قد يجعل الشروع فى اعادة البناء التاريخى بالضرورة أسهل ولا يستثير الاهتمام العقلانى، لان مثل هذا التاريخ قد يقتصر على عمـــل نوع من قوائم المعلومات (كتالوجات) يتضمن الحقائق والاخطاء ، وليس لهذه القوائم استخدامات فعلية ذات فائدة ، وذلك لأن الحقائق قد جمعت بالفعل واحتفظ بهـــا العلم الحديث ، أما الباقى فأخطاء ليس لها استخدامات لمجرد أنها أخطاء· وهكذا ينجلى أمامنا السبب فى ميل العلم الى الحكم على الماضى فى ضوء الحاضر ، بل يتجه الى أن يتخلص من ذلك الماضى خلافا لما يحـــدث فى اشكال الحياة العقلية الأخرى ·

فما هو السبب فى هذا الاختلاف المذهل ؟ الاجابة الأولى على السؤال أو بالأحرى جزء أولى من الاجابة الممكنة تتأتى لنا من الفترة التاريخية التى تطور أثناءها الحس التاريخى مكونا عنصرا أســاسيا فى الثقافـة الأوربية ، وهو العنصر الرومانسى الذى سادت فيه النظرية التاريخيـة وأصبحت تظهر فى أقوال وأفكار الفلاسفة كما ظهرت فى أعمال الفنانين

وعلى وجه الخصوص المؤرخون الذين لم يقصروا أنفسهم على اطار التاريخ السياسي ولكنهم شغلوا باعادة بناء وتشكيل أنواع الثقافة الانسانية وتفسيرها ·

فلقد كان التاريخ في نظر هؤلاء موضوعا لا يقتصر على توثيق الحقائق بل انه بدا لهم أيضا كضرورة للادراك مما أعطاه بعدا جديدا تجاوز به التحليل العقلاني البسيط الذى وضع رجال عصر التنوير فيه كل آمالهم · وأصبح التاريخ بذلك تساؤلا عن الماضي الذى منه يتعدى الحاضر ، فهو محاورة بين الحاضر والماضي اشتملت ايضا على تلمس المستقبل ، وهو مستودع كبير للمعاني يمكن أن تؤدى دورها ككشف وايحاء ووعد · لهذا السبب علينا أن نعترف بالعظمة المميزة لكل قرن من قرون الزمان · ويتمثل جهد المؤرخ هنا في استجلاء المعلومات الخاصة بكل عصر واظهارها في صورة حقائق واقعة · فكل عصر يستحق أن يكون شهادة على أن الانسانية قد أعطت من نفسها ما يثبت جدرانها في كل الأزمنة ، وذلك هو المعنى الحقيقى الذى قصدته عبارة رانك الشهيرة بأن مهمة المؤرخ هو أن يكشف « عما وقع بالفعل » ، وهى لا تعبر بذلك عن المنهج الوضعى الذى ظهر فيما بعد مناديا بتقديم الحقائق التاريخية محايدة عارية بدون تفسير ، بل على العكس من ذلك تعبر عن الفلسفة التقدمية للتاريخ التى تميزت بظاهرة التنوير وتمثلت أيضا فى فكر هيجل الذى يرى الماضي موجها لصنع الحاضر الذى فيه المعنى المثالى لكيانه ومعناه (وهو تشويه حقيقى لحركة التاريخ التى توهم الانسان بأنه تفهمه) ·

على أن هناك خطا آخر متوازيا مع الجو التأريخى هو الخط الفكرى الذى ظهر فى تلك الفترة من القرن التاسع عشر · وهو بالتحديد الحركة الوضعية التى كانت استجابة لاستمرارية الحركة التقدمية فى الفلسفة التى سادت القرن السابق · فلقد رأى أوجست كونت أن كل قطاع يحاول فيه الانسان معرفة الحقيقة لابد أن يمر بثلاث مراحل هى: اللاهوتية والميتافيزقية والوضعية ، والمرحلة الأخيرة هى التى تتعلق باللحظة التى يتحول فيها أى فرع من فروع المعرفة الى علم ، حيث يكون قد بلغ حد النضج · وهكذا نقول من أول وهلة ان لدينا هنا فهما تاريخيا لتقدم الفكر البشرى · ولكن سرعان ما نجد أن حركة التاريخ قد خضعت فى الحقيقة منذ البداية للتفسير البديهى أو التجريد أو الحتمية مما يحتمل الحكم السلبى على الماضي باعتباره مرحلة غير ناضجة يجب أن تنسى ويصرف النظر عما فيها من منظورات غير مناسبة للأشياء ، حيث ان نور المعارف العلمية قد حررنا من التخبط والتحسس فى ظلمات

الأشكال المختلفة للمعارف البدائية ، وهنا يواجهنا مباشرة اقتراب هذا الوضع من مفهوم هيجل عن تاريخ الفكر الدى يرقى وينتهى الى نظام مستقل ، والمفهوم الماركسى للتاريخ الذى ينتهى الى تحقيـــق المجتمع اللاطبقى الذى تضـــمن بقـــاوه ديكتاتوريـــه البروليتاريـــا . ونختلف الوضعية فى ذلك عن مذهب هيجل الذى لقى الكثير من الاعتراضـــات وتقادم عليه العهد حتى فى حياة صاحبه ، وعن الماركسية التى حـددت لمجىء المجتمع اللاطبقى فترة زمنية متوسطة ولكنها وضعت نفسها موضع انتظار لا نهاية له ، فقد تميز المذهب الوضعى عنهما بأن أعلن نفســه بطلا للعلم فى الوقت الذى شهد العالم فيه انتصارات العلم (وسوف يظل يشهد هذه الانتصارات بصوره واضحة لفترة طويلة مقبلة) . ففى ظل هذه الظروف لا يدهشنا أن نجد الثقافة الأوربية تقنع نفسها بأن العلم ليس له أصل تاريخى ، وأن كل ما سبق لا يجىء فى سياق تطوره الذاتى بل يؤخذ على أنه من قبيل ما قبل التاريخ الذى لا يعتد به .

ولعل هذا الكلام عن هذه النقطة التى وصلنا اليها يلقى الكثير من الاعتراضات التى سوف نتناولها هنا . يعترض البعض على هذا الكلام بأن صيغة وجست كونت التى تعتبر فى جملتها صيغه تخطيطية صرفة تؤكد الحقيقة التى يتفق عليها الرأى بأن علوم الطبيعة فى صورتهـا الحقيقية قد بدأ تقدمها منذ القرن السابع عشر فى حين بدأت مسيرة الكثير من العلوم الاجتماعية منذ القرن التاسع عشر . ذلك لا يعنى أن تلك العلوم ليس لها تاريخ سابق ، فهى ببساطة مسألة تاريخ معاصر ، لأنه يكفى لكى يوجد تاريخ أن يكون هناك تغير ونمو متتابع مع الزمن ، وهذا بالتأكيد هو وضع جميع أو معظم العلوم .

وردى على ذلك أن بداية بسيطة تتجه نحو المستقبل أو أن حدوث تغير ونمو مع الزمن لا يكفى لبناء ادراكات تاريخية بل انه يعنى أن هناك اهتماما حاضرا لتفهم أحداث الماضى بمعنى أنها قد وقعت فى حينها . واننا بهذه الطريقة نستطيع الاعتراف بقيمتها الحقيقية بصرف النظر عن حقيقة كونها ستظل محتفظة بمعناها وقيمتها (الأمر الذى قد يختلف من حالة الى أخرى) فى مضمون عصرنا ، فى حين قد تساعدنا فى تفهم أفضل (يتأتى عادة بفضل الاعتماد على وجود التفاوت أكثر من اعتماده على وجود التشابه) لاحداث معينة وقعت فى عصرنا . وكما سـبق أن أوضحنا ، اصبح ذلك امرا عاديا بالنسبة لمعظم ظاهرات الثقافة عدا العلم وبهذا تكونت فرضيتنا بأن العقبة التى تواجه تضمين العلم فى الادراكات التاريخية ترجع الى أنه كان حبيس المخطط المعادى للتاريخ فى النظـرية الوضعية .

بيد أن هناك بالتأكيد أسبابا أخرى تستحق الدراسة ، ومن أهمها ما يتعلق بالمهمة الموكلة عادة للعلم ، فهي تعطينا صورة مقنعة وموضوعيه عن مختلف أنواع الحقائق التى يتناولها دون مزج بينها وبين التفسيرات والأحكام والتقويم ٠ ففي حاله الفنون والفلسفة والقانون والدين والعادات نجد أنفسنا مستعدين للاعتراف بأنها جميعا تمثل ذاتيه بشريه ، وانها نتاج ابداع الانسان وثروة أحاسيسه ووجداناته ، وهكذا نميل تلقائيا الى تقويمها تقويما ذاتيا لنراها فى صورة شهادة تؤكد وجود ثروة طائلة لها اهميتها بالنسبة لنا ، وقد تكون دافعا أو فى بعض الأحيان هديا لنا ، ولكنها فى العادة تجرنا الى طريق اللامبالاة ٠ وباختصار ان ما يجعل لمظاهر الماضى هذه أهمية لنا هو بالتحديد عنصر الذاتيه الذى نصر على استبعاده عند الكلام عن العلوم ، فتصبح التعبيرات البليغة المتعددة التى تبدو خصبة وثرية فى تلك الميادين شكلا غير مقبول فى نظر العلم ويستلزم الأمر تجنبها من أجل الوصول الى صورة موحدة للمعنى الحقيقى ، وهذه هى التى توجد البناء الموحد للحقيقه ، ذلك البناء الذى لا يترك لنا أى حريه فى الاختيار ٠ على ذلك لا نجد للصيغة العلمية الا أحد حكمين : اما أن تكون صحيحة لانها تصف حقيقة فتصبح بذلك جزءا من التراث العلمى ، أو ان تكون خاطئه أو مزيفه ومن ثم ترفض بمجرد اكتشاف أنها كذلك ٠ ولا يكون للحظة التاريخية التى تكونت فيها الصيغة الصحيحة تأثيرها على القيمة التى تثبت ثبوتا كاملا فى قدرتها على تقديم وصف دقيق للحقيقه ، فان اكتشافها فى قرن متقدم أو قرن متأخر لا يغير من وضعها أو معناها فى الاطار العلمى ، وكل ما يهم فيها هو أنها تعطى لذلك القرن الذى ظهرت فيه أهمية خاصة ٠ طبقا لهذا المنظور يصبح من الجلى أن الصيغة العلمية أو النظرية العلمية ذات قيمة واحدة هى قيمة الحقيقة فيها ولا يكون لها أى معنى تاريخى ، فهى غير تاريخية ، وبالتالى فان كل علم قد حرم من أبعاده التاريخية ٠ ولكى نعطى للعلم تاريخا معناه أن نقدم قائمة تدرج فيها الحقائق والأخطاء كما أشرنا ولا تكون لها أهمية وتخضع لارادة الحذف ، وربما لا تكون منظورا تاريخيا على الاطلاق ٠ هذا ويمكن القول بأن معظم تواريخ العلوم التى نشرت حتى الآن هى من هذا القبيل ٠

على أننا يجب أن لا ننخدع بذلك ، لأن من واجبنا أن نعترف بأن التمسك الشديد بالمعرفة الموضوعية للحقيقة قد ساد الفكر الحديث منذ الوقت التى اكتشف فيه ديكارت التمركز حول الموضوع،فبالنسبة للعقول التى واجهت هذا الاكتشاف واهتمت بكسر دائرة الذاتية بدت العلوم الحديثة فى نظرهم مصدر عطاء لمثال محدد للنجاح فى مثل هذا

العمل • وعلى ذلك لم تكن صدفة مجردة أن تؤدى رياضيات الطبيعة فى عهد ايمانويل كانت الى دفعه الى العمل على حل مشكلة المعرفة التى أتت فى الوقت نفسه باستبعاد الجانب الشخصى والجانب التاريخى من اطار المعرفة الموضوعية • ولقد أدى تفتح المشاعر الى استبعاد الفردية من عملية المعرفة من جهة والاقتصار على الوظيفة الرسمية الموحدة لنشاط العقل التى يمكن تخيل وجودها أيضا عند مستوى التسامى ، ومن ثم تتجاوز بذلك حد الذاتية الفردية من جهة أخرى • ذلك هو ما سمح لايمانويل كانت أن يصوغ نظرية المعرفة على ان المعرفية ظاهريه ولكنها موضوعية ، وأصبح العلم هو التجسيد الخالص لها ، فلا ندهش اذن اذا كانت هذه المثالية فى المعرفة الكاملة غير الذاتية وغير التاريخية قد سادت الثقافة الأوربية وأدت بها الى التفكير فى العلم على أنه نشاط يتواجد خارج نطاق التاريخية •

ومنذ السنوات الأولى لهذا القرن العشرين دخلت الى قلب الأزمة فكرة أن العلم حقيقة ومعرفة ثابتة ، ورغم آن ذلك لم يضف شيئا الى اكتساب بعد معين فى التاريخية فان المفهوم الذى كسب وانتشر آنذاك كان هو مفهوم القيمة النفعية للعلم التى تهيأت له مجالات النجاح والكسب نتيجة لنجاح النظر الى التكنولوجيا على أنها العلم التطبيقى • ففى اطار مثل هذا المفهوم بقى اهتمام قليل بأخذ النظريات والصيغ العلمية القديمة فى الاعتبار • فلو أننا اغفلناها لأنها لم تعد تستخدم فلا داعى اذن لاسترجاعها ، وان علما ينظر اليه على انه تقرير يسجل المعارف المستخدمة الآن لا يوجد به مجال أو مكان تحتله معارف الماضى (المزعومة) التى أصبحت غير ذات فائدة •

هناك اذن أسباب تفسر ظاهرة القصور فى المضمون التاريخى أو غيابه ، وهى الظاهرة التى مازالت حتى يومنا هذا تميز الطريقة التى ينظر بها الى العلوم •

بيد ان هناك شيئا قد غاب عن تلك الطريقة التى ينظر بها الى العلم ، اذ لا يمكن أن ينظر الى العلم على أنه تقدمى ونسقى وأنه اكتشاف كامل لمجال غير معروف بل هو بالأحرى مثل عزف مقطوعة موسيقية معقدة يقتضى الأمر أن تعطى النوتة الموسيقية الدقيقة لها ، وأن يقوم موزع اللحن أو الملحن بتحضير كل التعليمات اللازمة لتنفيذ عزفها •

ان المعتاد أن يعطينا كل عازف نغمة خاصة للحن الذى هو واحد بالنسبة للجميع بل ربما نكون مستعدين حتى للاعتراف بأن هناك

نغمتين أو ثلاثا أو أربعا مختلفة بعضها عن البعض اختلافا جوهريا ، ولكنها تبدو لنا رائعة ومنسجمة مع اللحن كله ·

واضح أن اعجابنا هنا بأصالة الفنان وقدرته الابداعية الخلاقة ليست مسألة تصرف طبيعي ، لأنه في هذه الحالة غير مسموح للعازف ان يبدع أو ينتج شيئا جديدا (وخاصة تكوين موسيقى جديدة) ،ولكن عليه ان يقدم لنا شيئا قد تم تكوينه بالفعل ، واذا ظهر لنا أنه قد تجاوز حدود الاخلاص أو الالتزام باللحن بان يبعد عن اللحن الأصيل فاننا نحكم على ذلك بأنه مستوى منخفض · أما ما نسميه « الدقة » فلا بد أن نذكر أن ذلك لا يتضمن ما يسمى « الانسجام مع مقصد اللحن » ، بل بالأحرى يدخل ذلك ضمن اكتشاف الأبعاد التعبيرية ذات « الموضوعية » في اللحن ، في حين يحتاج الأمر الى تدخل العازف باحساسه الجمالي كي تنكشف تلك الأبعاد · وهنا نجد وضعا ذا جانبين لهذه الأبعاد ، اذ تتولد تلك الأبعاد نتيجة لتلاقى نظرة كل من العازف والمفسر أو الموزع من جهة والبناء الدقيق للحن من جهة أخرى ، ذلك البناء الذى لا ينكشف أبدا دون تدخل العازف أو الموزع · ولكننا ندرك أن وضع الأمر بهذه الصورة لا يكفى للتعبير عن مادة الظاهرة موضع التساؤل ، حيث ان الأبعاد المذكورة لم تكن ظاهرة . مثلها مثل الألماس المختبىء تحت الأرض وكامل التكوين وينتظر أن يظهر للنور · فامكانية تواجده قائمة (وهذه حالة لا نجد أفضل منها لتمثيل الاتجاه الأرسطى) ، ويتمثل هذا التواجد فى التقسيمات اللانهائية التى يمكن أن نقسم اليها أى جسم صلب ، وتتحدد كل منها بمجرد أن يتم اختيار مخطط التقسيم ، وتظل بين أيدينا مجرد امكانية غير محدودة · على ذلك ففى التأليف الموسيقى قد نجد عازفا دقيقا بدون موهبة ولكنه يحدد نفسه فيما يقرأه فى النوتة الموسيقية دون أن يخطىء ، ولكن قد يكون لدينا عازف آخر مفسر يحترم ويلتزم بالحد الأدنى المطلوب للعزف دون أخطاء ، الى جانب عدم تجاوزه لمعنى التكوين بكليته فيعطينا بذلك التفسير أو التوزيع مقطوعة لمحتوى العمل الفنى ·

هكذا تقترب ديناميكية المعرفة العلمية من هذا النموذج للتفسير الفنى بصورة أكثر مما كنا نتوقع . ففى واقع الأمر تواجهنا الحقيقه الملموسة مثل المقطوعة الموسيقية ، ،ثم يقتضى معرفة ثرائها الداخلى استخدام الكثير من التفسيرات لأنها أيضا بمثابة ثروة من المقطوعات أو الأجزاء التى لا يمكن أن تنتقل الى عالم الحقيقة دون تدخل وجهه نظر تكشفها · ويجب هنا أن نتنبه لكى نحدد من دور المفسر الدرجة

التى تجعل بناء أشكال الادراك رفيعة الشأن ، فاذا وجـد هـــذا البناء (الذى يصـــعب انكار وجوده حتى لو لم نستطع أن نحـــدد مكوناته بدقة) فلا بد أن يكون هناك شيء يتدخل بصورة مثالية قبل المقطوعات التى أشرنا اليها · وينطبق مثالنا هنا حيث يكون البناء شيئا يسمح لنا بأن نقرأ نوتة الالحان بطريقة صحيحة ، ولهذا المثال مقابل فى معرفة الحقيقة التى تتواجد على مستوى خبراتنا العادية · وكما يبدأ التفسير الموسيقى بالقراءة الصحيحة للحن مع الالتزام بعدم الخروج عليه فكذلك تبدأ العلوم المختلفة بالخبرة العادية ويلزم بأن لا تناقضها (وعلى ذلك فهى تستخدم الوجود المسبق وتفترضه) ويحدث ذلك لأن لكل منهما وجهه نظره الخاصة عن الحقيقة · وهنا نجد أن وجهة النظر التى لم يتأت لها بعد صفات البناء البديهى للحقيقة أو حالة تسامى المعرفة لا تخرج عن كونها « تفسيرا » . وبالتالى يقوم كل علم من العلوم بتكوين جزئياته فى اطار حقائق الاشياء المتعلقة بوجهة نظره وتطوير امكانياته · وربما أمكن هنا تعريف وتحديد ما يسمى وجهة النظر أو النظرة عن طريق استخدام مصطلحات فلسفية أكثر تقنية مثل « معيار الوضوح » ، غير أن فى ذلك شيئا من المخاطرة بتوجيهها نحو مخطط وضع التسامى الخالص فى الوقت الذى يتركز اهتمامنا فيه على مـا أضيف الى ذلك المخطط ·

ولقد سبق أن أشرت الى ذلك المفهوم بأن المعارف العلمية تتكون بواسطة خلق مجالات من الاشياء أو الأمور التى لا تخرج عن كونهـــا أجزاء من مكونات الخبرة العادية التى تم اكتسابها بمســاعدة المفاهيم المدعمة باجراءات عملية · وبناء على ذلك فسوف أكرر تلك المباحث هنا ولكن مع الاعتماد على طبيعة التفسير الذى ينتمى اليه قانون مثل قانون مجال الموضوعية العلمية · ولسوء الحظ فان اتجاه التفسير كان يعتبر غريبا على العلوم البحتة ، ولذلك أتجــه الميل نحو ربطة بفكرة الشك الاساسى وفكرة الذاتية المزدوجة · ونرى أن التفسير الذى يحاول حتما تفهم الاغراض غير المعلنة لموضوع آخر لا يخرج فى تقديراته عن وضع الشك الأساسى · وينبثق عن ذلك الامل أن نجعل من العلوم البحتة مجالا لنقاش تلغى فيه التفسيرات كى نتوصل الى وضوح الأوصاف ، فضلا عن الصلابة المنطقية والتجريبية المضمونة الشروح · ولا يخرج عن هذا المنظور الا أن نهاية ونتيجة أى تفسير تصبح ببساطة حصيلة تفهم شيء ما دون أن يكون بالضرورة من أغراض موضوع معين · وربما أدى ذلك الى التغطية على تلك الحقيقة الأولية بالتمييز الواضح ولكن غير المحدد بين الفهم والشرح الذى بدأ منذ قرن كأساس للتمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية · وكانت نقطة الضعف الرئيسية فى هذا

التمييز هي اللاعقلانية حتى انه أصبح من الضروري في كلتا الحالتين أن نفهمهما ونشرحهما أيضا . ولكن هناك شيء آخر ، هو أن الشرح قد يتم من خلال مضمون الفهم لسببين أولهما أننا لا نستطيع الادعاء بأننا نقوم بشرح مالا نفهمه ، وثانيهما لأن الشرح الذي يعتبر من عمليات الاستدلال المنطقي لابد أن يستخدم المفاهيم والأسانيد والمقولات التي تكونت نتيجة تركيب عناصر من العبارات التي يتم فيها تفصيل الاستدلال بالشرح ، ومن ثم يجب أن يسبقه . والخلاصة أنه بامكاننا أن نرى في الطريقة التالية الخطوط العريضة لخط السير المؤدي الى اقامة نظام علمي أو صياغة نظرية معينة في اطار علم معين . وبمواجهة وضع المعارف العامة (التي قد تكون مجمعة من الحياة العامة أو معارف تكونت من خلال علم قائم بالفعل) ينشأ منظور جديد وأسلوب جديد لرؤية الأشياء وتجعلنا نلاحظ أن العوامل التي لم يسبق لنا توقعها أو نكون قد قللنا من قيمتها قد أصبحت الآن هي المركز الذي يدور حوله الشرح والنموذج الجديد للفهم مما يدفعنا الى البحث عن وسائل فعالة لترجمة هذه القراءات الجديدة للخبرات الى صيغ قد تعزى اليها بدون مواربة (قيمة الحقيقة) (ويعتمد على هذه النقطة بالتحديد أن استثمار العلم يتميز ويتخذ صفاته من خلال أشكال التفسير) .

واذا كللت هذه الجهود بالنجاح فيمكننا أن نبدأ شرح التجربة في ضوء المفاهيم التي قدمت ووسائل التحديد والتعريف التي وجدت فيها . يوضح لنا هذا أن هناك بالفعل شرحا من خلال أي تفسير ، وأن ذلك لا يعد شيئا أوليا غير محدد الشروط نظرا لاعتماده في حقيقة الأمر على مجموعتين من الشروط : اطار المفاهيم الذي يكون التفسير ، والوسائل العملية الدقيقة المستخدمة في التطبيق على التجربة . ويتأسس على ذلك شرح ما أمكننا وصفه ، وتعتمد هذه المرحلة أيضا على الاطار التفسيري لأن العبارة التي تصاغ كفرضية لاثبات ما تم وصفه تستخدم فيها أيضا المفاهيم الخاصة بهذا الاطار (الذي يكون مختلفا عن تلك التي سبق أن كانت مطبقة) . وفضلا عن ذلك فان كل اطار تفسيري يتضمن أيضا طريقة ادراك الشرح التي قد تختلف من علم لآخر والتي تأتي أيضا بامكانية ادراك الشكليات واجراءات الشرح التأويلي .

وبوصولنا الى هذه النقطة نكون في وضع يجعلنا نقيس مدى سذاجة مفهوم الوضعية والوضعية الجديدة لعلم محدد في أن يعيد — دون تردد — البناء الداخلي للحقيقة نتيجة الاستخدام المحايد الدقيق للتجارب و الخبرات الحسية المجردة والتحولات الشكلية المتكررة في

المنطق (بما في ذلك الرياضيات) • وما دمنا قد اعترفنا بأن أدوات المعرفة العلمية يجب أن تبقى تجريبية ومنطقية عقلانية فلابد لنا أيضا من أن نسلم بأنها لا يمكن أن تكون خالصة نقية وانما تتنوع وتحرف طبقا لمضمون التفسير الذى تعمل فى اطاره • ومن المفيد لنا هنا أن نرجع الى القياس على التفسير الموسيقى • فالهاوى الذى يعزف دون أن تكون لديه الا القدرة على قراءة الجزئيات يمثل ، كما سبق أن ذكرنا ، مرحلة المعارف العامة ، فى حين أن العازف الأصيل يتجاوز هذه المرحلة فيقدم تفهما للتكوين يبنيه على تفسيرات معينة ، وهو ما يقابل مرحلة بناء النظرية العلمية • وقد يفقد القياس هنا فائدته بسبب وجود اختلاف جوهرى بين تفسير اللحن الموسيقى والتفسير الذى ينطبق على العلم ، وذلك لأن النظرة العامة فى حالة التفسير الموسيقى تكون ذات طبيعة تغلب عليها الفردية الشخصية أو الذاتية ، فى حين يكون الاطار التفسير الذى يحدد الوضع العقلى للنسق العلمى فوق مستوى الفردية أو بتحديد أكثر يكون تاريخيا (فى حين أنه يظل محتويا على بعض عناصر العبقرية الفردية) • أو بمعنى آخر تصبح الأفكار ووجهات النظر ومعايير الوضوح التى تحدد المضمون التفسيرى الذى من خلاله تنبثق أثناء عملية التخصص المفاهيم التجريبية والنظرية للنظام العلمى ، تصبح تعبيرا عن بيئة أو وسط ثقافى محدد تحديدا تاريخيا ، وحتى لو قام فرد واحد بتنسيق تلك العناصر فى تركيب جديد فلا يمكن لها ان تقدم نظرية علمية جديدة الا بعد أن تصبح مقبولة لدى المجتمع (أو على الأقل لدى ما يسمى المجتمع العلمى) ، ويجب أن نضيف هنا أيضا أن الاجراءات العملية التى تسمح بالتدقيق التجريبى فى الآراء التى تمت صياغتها هى أيضا مرتبطة بالمضمون التاريخى (أى أنها بصفة عامة من معطيات الامكانيات التقنية المتوافرة فى فترة معينة من عصر معين) • وينطبق ذلك أيضا على الشروح العلمية لأنها بصفة عامة تستجيب لما يعتبر فى عصر معين تفسيرا جيدا أو جدلا دقيقا ، كما ينطبق على الوسائل التقنية (التى تنتمى الى ما نسميه « تقنية الفكر » مثل الأنساق المنطقية والنظريات الرياضية) المتوافرة بصورة كافية لابراز التفسيرات المطلوبة • ولقد سبق أن سميت هذه الفئة من الشروط باسم « التحديد التأريخى » للموضوعية العملية ، وتكفى الملاحظات التى قدمناها معها لتبرير ما يؤكد أن للعلم مثل المكانة التاريخية التى لغيره من انجازات العقل الانسانى • وقبل أن نتعمق فى هذا الموضوع أعتقد أنه من المناسب أن نستفيد من الجهود السابقة التى بذلت للكشف عن اللبس المنتشر هذه الأيام فى أوساط رجال المعرفة الذين استطاعوا أن يغفلوا بعض العوامل التى سبق أن شرحناها •

ويجب أن نؤكد هنا أن مضمون التفسير والاطار التفسيرى الذى سبق أن أشرنا اليه له طبيعة عالمية وشمولية مازالت غير محددة المعالم بما يكفل لها أن تتطور فى اتجاهات متعددة معتمدة فى ذلك على المفاهيم المعينة التى تقدمها وعلى الاجراءات العملية التى ترتبط بعضها ببعض · ولهذا السبب لا يجدر بنا أن نخلط بينها وبين المضمون النظرى بمعناه الصحيح ، ويكون اللفظ الدقيق الذى نستخدمه لتعريفه هو المضمون التفسيرى كما سبق ان رأينا ، وهو فى الوقت نفسه سابق للتجريبية وسابق للنظرية فيما يتعلق بالنمط التخصصى للتجريبية والنظرية التى تظهر فى العلوم · وهكذا نعود الى خلاصة سبق أن أوردناها وهى أن لكل علم أبعادا تفسيرية لا يمكن اغفالها (سواء فى ذلك العلوم الطبيعية والانسانية) لأنها أبعاد لا غنى عنها فى تركيب العلم نفسه ·

ومن نتائج هذه الانجازات أن استخدام البيانات الناتجة عن الخبرة كأساس فى العلوم لم تكن لها بأى حال قيمة مطلقة ، أما الان وقد نحولت هذه البراهين الدقيقة (التى اعترف بها بروبر Proper وأتباعه فى مجال المعرفة الحديثة اخيرا) الى براهين أقل صحة أو فى العادة براهين مضللة ، وكانت النتيجة أن تأثرت حتى الصيغ التجريبية أو صيغ الملاحظة بعدم الضبط والدقة فى « المعامل التفسيرى » · وهذه هى الصيغة أو العبارة المشهورة المعروفة باسم « التحميل النظرى Theory Ladenness» لأى صيغة علمية ، وكان من أهم نتائجها ظاهرة عدم امكان مقارنة النظريات العلمية المتنافسة ، وبالتالى عدم القدرة على تقويم تقدم المعرفة فى مختلف العلوم · ولقد تأتى هذا الحل الزائف لمشكلة حقيقية كهذه من أننا لم نلحظ واقع الطبيعة غير المطلقة التى تميز البيانات الناتجة عن الخبرة فى العلم · ويمكننا أن نجمع ذلك فى القول بان البيانات المطروحة قد لا تكون حقائق خالصة نقية ، وانما تكون دائما حقائق مفسرة بيد ان ذلك لا يعنى أنها دائما مفسرة بطرق أو بوسائل من معطيات النظرية العلمية التى تدخل تلك البيانات فيها كأسس تجريبية · بل على العكس من ذلك لا بد من تفسيرها من خلال المضمون التفسيرى الذى تدخل فيه النظرية المطروحة كلية ، ولا يؤدى المضمون النظرى المعين الا الى اثراء جزء صغير من مدلولاتها التى تدخل ضمن ذلك القانون · ولعل الصعوبة فى هذه المسألة هى أن أى مضمون فى النظرية العلمية مرتبط بالمضامين الأخرى بروابط منطقية تنص بدقة على المعنى المقصود لذاته فى الشكل العام ، ولذا يعتمد مدلولها على المدلولات الأخرى وبخاصة المصطلحات النظرية نفسها · لا يمكن انكار كل ذلك ، غير أننا لا يجوز ان يصرفنا عن تمييز جزء المدلول الذى يستقيه المصطلح التجريبى من المضمون التفسيرى

البسيط الذى يتواجد فيه (والذى ينتمى اليه حتى من قبل أن يستخدم فى أى نظرية معينة) ومن الجزء المكمل والمتغير الذى يضـــاف الى وظيفـة المضمون النظرى أو المضامين النظرية التى يمكن أن تدخل فيها ٠ وتتواجد امكانية التمييز هذه وتعتمد بكل تفصيلاتها ، كما سبق ان ذكرنا ، على أن المصطلحات تؤدى دورها كعناصر بنائية فى الصيغة التجريبية وتكون متصلة مباشرة بالاجراءات العملية التى أشرت اليها ٠ وهنا يبدو لنا أن هناك شيئا قد فات المدافعين عن فكرة « التحميل النظرى » وهـــو أن مدلولات المصطلحات لا تنطوى على استخدامها مهما كان ذلك الاستخدام ، وبالتالى قد توجد حالات يستخدم فيها جزء منها فقط هو الجزء المستقل عن المضمون النظرى ، فاذا قلت مثلا ان وزن انسان ما يساوى وزن حجر كبير فان ذلك لا يقتضى بالضرورة أن تقول عن الانسان انه حى وعاقل أو انه حيوان سياسى أو غير ذلك كى نميزه عن الحجر ، وذلك لأن كل الاختلافات فى دلالة كل من كلمة « رجل » وكلمة « حجر » لا تدخل فى حسابنا حينما نزنهما ٠ ونخلص من ذلك الى أنه ليس صحيحا قيام أى نظرية بالتحديد المسبق وبطريقة تبـادلية دائرية لنوع الخبرات التى لا بد أن تبرهنها ، بل على العكس من ذلك تشترك كل من النظرية والخبرة فى شرح واستغلال الاطار العام للوضوح لتكوين جشطاليتات أو صـــور كلية مدعمة بالاجراءات العملية ذات الضوابط التى تكفى لاقامة مضمونها التفسيرى المشترك ٠

ولتجميع نتائج التحليل السابق يجدر بنا القول بأن نقد الحجج أو البراهين العلمية لا يمكن ان يقتصر على نقد البراهين الخالصة (لأن هذا لا يكفى الا فى تحديد الأوضاع التفاضلية فى المعرفة بصفة عامة) ، كما لا يمكن ان يدخل ضمن الحجج والبراهين اللغـــوية أو اللفظية (التى تحددنا فى اطار الصيغ الغامضة للتحميل النظرى) ، بل لا بد من ان يستكمل النقد بنقد البراهين التفسيرية والبراهين التاريخية لأن عمـــل البرهان فى أى بناء علمى لا يقتصر على اتباع البديهيات اللفظية والتفسيرية التى تحمل علامات التحديد التاريخى ٠

هناك ملاحظة اخرى لها ضرورتها : لا نريد أن نعطى الانطباع على أن هذا الفيضان من البديهيات أو المسلمات يعنى أن النظريات العلمية نوع من النتائج الحتمية السابقة التقرير لذلك البناء المعقد ، ففى الواقع توجد دوائر من التغذية المرتدة فيما بين تلك العناصر منها الديناميكية الداخلية للخبرة ، والمحاورات المنطقية ، وغيرها مما يؤدى الى الغاء نظرية من أجل نظرية أخرى فى داخل المضمون التفسيرى نفسه ٠ ولكن قد يحدث أيضا أن تؤدى ديناميكية العلوم المختلفة أحيانا الى تعديل مضمون

نفسيرى معين ، وفى أحيان أخرى الى مراجعة بديهية معينة من البديهيات اللفظية أو حتى تغيير الترتيب التفاضلى نفسه • وهنا يأتى دور تاريخ العلم ليثبتها ، ولكن ذلك يؤكدها مع عدم انكار الطبيعة التاريخية للعلوم لأنه يقرها مرة أخرى بنفس نوع التأثير على تطور العقل البشرى والثقافة كما يحدث فى سائر المظاهر الاخرى •

وتؤدى بنا ملاحظاتنا الأخيرة حول المقتضيات الذاتية لنقد البراهين العلمية الى مناقشة صيغ وأشكال كان لا بد لفلسفة العلوم التى تتناسب مع اهدافها الخاصة أن تتبناها • فمن السهل أن نؤكد على أنه اذا كان للعلم بعد عميق أو عمق فى التاريخية فلا يمكن ان نبنى له فلسفة مقبولة اذا كان هذا البعد أو العمق التاريخى مجهولا ، فماذا يعنى ذلك بالتحديد؟ انه بادىء ذى بدء يسمح لنا بأن نتفهم حدود المعرفة المعدة لمواجهة المشاكل البنائية بصفة خاصة ، وكذلك المشاكل المنطقية اللغويه والمشاكل المنهجية مثل الفلسفة التحليلية للعلم ، وفلسفة الدوافع أو الفلسفة الأنجلو سكسونية التى مازالت سائدة حتى الآن • ولا ننكر أهمية تلك المدرسة وما حققته من نتائج ، ولكن علينا أن نلاحظ أنها قد اقتصرت على الصيغة الغامضة التى تعتبر العلم هو العلم المعاصر أو بمعنى أوضح أن المخطط المثالى للفيزياء أو للطبيعة هو وحده « العلم » • بيد أن هذا لا يمثل أخطر اعتراض على الفكرة ، بل ان هناك ما يجب أن نضيفه هنا ، فنظرا لان تطبيق العمليات التحليلية البنائية يقتصر على المجال المنطقى اللغوى لا يمكن حل المشاكل التى تتجاوز نطاق هذا المستوى ، بل قد لا نجد لها حلا اذا ما حاولنا قصرها على المشاكل المتعلقة بالانسجام المنطقى أو المواجهة بين النظرية والخبرة العملية ، ولقد رأينا أن هذه المواجهة نفسها لا تفهم اذا ما تغاضينا عما تحتمله من مضمون تفسيرى ، ومن جهة أخرى تفتقر فلسفة العلوم الى الطبيعة النقدية مما يفسر لنا السبب فى أن بعض النظريات قد حافظت على وجودها رغم افتقارها الى وضوح روابطها المنطقية أو وجود بعض صعوبات فى اتفاقها مع المعطيات التجريبية •

ويبقى أمامنا برهان آخر ، اذا لم يرغب متفلسفو العلم فى التعرض لهذا الاتهام الموجه بأن الكثيرين منهم قد جعلوا من الميتافيزيقا مقولات « عائمة » فى عالم الأفكار دون أن يكون لها اتصال فعال بالعالم الحقيقى، فقد أصبح عليهم أن يثبتوا ان نماذجهم العلمية تنتمى الى التقريبية المقبولة فى عالم العلم القائم بالفعل لا كما يتصوره الانسان أو يخمنه • أو بعبارة أخرى هناك التزام بالتحكم التجريبى لفلسفة العلم نفسها ، ولا يمكن ان يتواجد مثل هذا التحكم الا فى ضوء تاريخ علوم لا يقول بأن أشكال العلوم (الماضية والحاضرة) التى لا ترتبط بالنماذج لا تعد علما حقيقيا -

ومن جهة أخرى لا يسهل قبول نظرة من هذا النوع لأن الأنماط والنماذج التي أقامتها المعرفة التعليلية لم تستكمل في عدد كبير من علوم الحاضر ، كما أنها لم تستوف لأسباب أقوى في علوم الماضي · والمخرج الوحيد من هذا الطريق المسدود هو الاعتراف بوجود مضامين تفسيريه متعددة (أو معايير للوضوح) تميز الكثير من أنواع النظم العلمية المعاصرة وتوجه اختيارها للمعايير التجريبية والمفاهيم النظرية والتجريبية التي تستخدمها العلوم وانماط الشروط التي تطبقها ، وبهذه الطريقة نبدأ بالفعل في صياغة تاريخ العلوم (بأن نضعه في مضمونه التاريخي المعاصر) · ويجب أن نضيف الى ذلك الوعي بوجود أبعاد تاريخية تمتد في الماضي أيضا ، فاذا ما تم لنا هذا الوعي · وهو أمر سهل ، فاننا نفتح الباب لامكان تفهم علوم العصور المختلفة طبقا للمضامين التفسيرية التي تميزها ، ومن خلال ذلك نستطيع أن نلمح الروابط بين العلوم والفلسفة ، ونثبت أنها قد ترجمت بعض المفاهيم المعينة عن العالم وعن الانسان ، وكيف أسهمت في تعديلها وتقويمها · باختصار يمكنها بذلك أن تدخل كأحد المكونات في تطور الحضارة البشرية ·

وبالتأكيد لا نقصد من وراء ذلك القول بأن فلسفة العلم لابد أن تجد حلول مشاكلها من خلال تاريخ العلم . بل الذي نريد أن نؤكده هو أن الفهم الفلسفي للعلم يعتبر بناء من أبنية الفكر البشري ، وأن العلوم المختلفة التي تهدف الى معرفة قطاعات أو عناصر معينة من الحقيقة تعتبر مظهرا واضحا لهذا البناء ، وأن ذلك الفهم الفلسفي للعلم لا يستغني بحال من الأحوال عن أن يعي ويتفحص أفكار وطرق صياغة المفاهيم التي حتمت توسع النظريات العلمية في تلك الأوقات · ونأمل بهذه المقولة أيضا أن نتجنب الانطباع بأن الفهم الفلسفي للعلوم يحتم اغراقها في المضمون التاريخي والاجتماعي ، وهو تحريف قد يكون غير صحيح اذا كان تاريخ العلوم بسيطا ونقيا ، وينطبق هذا من باب أولى على ما يتعلق بفلسفة العلوم ·

هكذا ، لا يحتاج فيلسوف العلوم أن يعيد بناء الخط التراثي الذي انتهى الى تكوين آراء أو مبادىء علمية معينة ، أو أن ينشيء وسائل معينة ، غير أنه ملزم بأن ينتبه الى الآراء والمبادىء والتقنيات المادية أو العقلية منذ اللحظة التي أصبحت فيها كل تلك الأمور بحق اطارا لبناء النظرية العلمية (وخاصة اعداد المضمون التفسيري بما يساعده على اختيار مفاهيمه الأساسية أو مجموع امكانياته التقنية التي يجعل بمقتضاها كل الأدوات واجراءات الملاحظة والقياس تعمل بفاعلية ، أو مجموع الأبنية المنطقية والرياضية التي تكمن وراء العمارة للنظام العلمي) ·

وبفضل هذا الوعى التاريخى تصبح فلسفة العلوم قادرة على أن تخلص نفسها من عدد من المشاكل المزيفة التى أدت الى تشويش المناقشات الحالية ، وبالتالى أدت الى تشويه صورة فلسفة العلم • وأشير بخاصة الى السؤال السابق طرحه عن قابلية النظريات العلميـــة للمقـــارنة ، وامكانية التسليم بوجود التقدم فى المعرفة العلمية ، فنحن نعلم ان بعض المعرفيين المعاصرين ينكرون امكانية اقامة مقارنة حقيقية بين النظريات العلمية ، وهذا فى حد ذاته ينفى امكانيـــة اقامة مفاضلة بين النظريات المتنافسة ، وفى ذلك اعتراف بوجود التقدم حينما تحل نظرية محل أخرى • وكانت النتيجة أن الاعتقاد الشائع بأن معارفنا الحاضرة من حيث الكم والنوع أعظم بكثير من معارف أسلافنا نتيجة للتقدم العلمى قد أصبح ينظر اليه على أنه اعتقاد ساذج وغير منطقى ، غير أن العلماء الذين يشتركون فى هذا الاعتقاد العام يميلون فى الوقت الحاضر الى النظر بعين الريبة الى كل معرفة تبدو غير قادرة على الوفاء بأساسيات الحقيقة • وكان للعلماء فيمـــا مضى تعـــاطف معين مع فلسفة العلـــوم لأنهم رأوا فيهـــا رغـــم كونها تخطيطية للغاية وبعيده عن مشكلات الواقع التى تواجه الباحث محاولة لفهم بناء المعارف العلمية • ولقد بدأ هذا الاهتمام وذلك التعاطف يتضاءلان ويختفيان فى وقتنا الحاضر ، وهو موقف متناقض ، ففلاسفة العلم التحليليون قد انتهوا الى دراسة علم خيالى أو وهمى نتيجة لعدم توافر قوة الادراك والمعلومات التاريخية • وفى الوقت نفسه يشير الكثير من فلاسفة العلم الى تاريخ العلوم فى أعمالهم المكتوبة وينتهون الى تقـــديم صورة مركبة يرفضها العقلاء من العامة بقدر ما يرفضها العلماء ، فكيف نفسر ذلك ؟

أنا لا أجد صعوبة كبيرة فى الاجابة على هذا التساؤل ، فان عبارة عدم قابلية النظريات العلمية للمقارنة قد تولدت كما قلنا فى اطـــار الاعتبارات المنطقية اللغوية التى أدت الى تأكيد فكرة « التحميل النظرى » للمفاهيم التجريبية نفسها ، وفى ضـــوء هـــذه الفرضـــية المسبقة أتت رغبتنـــا فى قراءة تاريخ العلم كحـــافز على تأكيد تلك الفكرة • واذا ما حولنا من ناحية أخرى أن نكون أكثر تنبها للدرس الحقيقى الذى نتعلمه من التـــاريخ ، فيمكننا أن تتكون لدينا انطباعات أكثر ثـــراء ، فأولا : يمكننا التحقق من تواجد الاطارات التفسيرية التى يمكن القول بأنها أساسية وأنها غالبا ســاعدت على دفع المفـــاهيم العلمية على مدى التاريخ ، وأن كلا من هـــذه الاطارات قد بقى قائما لفترة معينة • ولكن الاطار التفسيرى الذى دفع كلا منها قد أثبت قدرته على التوجيه نحو مفاهيم علمية أخرى فى العصور المتأخرة (ولذا كان لهذه الاطارات تواجد

تاريخي تجاوز الشكوك فى قوتها التخصصية) . مثال ذلك النظرية الذريه ، واستمرارية الرؤية فى العالم الطبيعي ، والمفاهيم المتعلقة باللانهاية الممكنة والفعلية في الرياضيات ، ومكانة الصدقة والضرورة في الظاهرات الطبيعية ، واستخدام صيغ العلية الممكنة والغائية كنماذج للتوضيح في العديد من ميادين المعرفة ، هذه أمثلة قليلة من المفاهيم الأساسية سقناها هنا دون أن نذكر المزيد منها مثل وسائل ادراك المكان والزمان وغيرها . هكذا يعود بنا تاريخ العلوم الى الوراء فيعطينا صورة عن تطور تلك المفاهيم العامة ذات الأهميه التى تعادل الأهمية التى أعطتها التطورات التاريخية فى تاريخ الفلسفة لبعض بديهيات أفلاطون وأرسطو ، أو لا تقل أهمية عن فكرة الديمقراطية فى تاريخ المؤسسات السياسية أو التى أعطتها أشكال حقوق الانسان على مدار تاريخ النظم التشريعية .

وخلاصة القول أنه كما انبثقت فلسفة القانون من تاريخ القانون وكما نبعت الفلسفة السياسية وفلسفة الفن من المعرفه بالتاريخ السياسى وتاريخ الفن فان فلسفة العلوم بالمثل قد وجدت فى تاريخ العلم انجازات معينة انعكست عليه وأصبحت تمثل مراحل فى نضج العلم ، ولئن كانت تلك الانجازات منسوبة للماضى فانها تحافظ على بعض المعنى الباقى فى الحاضر رغم عدم استخدامها استخداما مباشرا . ولئن كنا ندرس دانتى أو بتهوفن أو القانون الرومانى فاننا لا نقصد من وراء ذلك أن نكتب شعراً مثل شعر دانتى أو نخلق موسيقى مثل موسيقى بتهوفن أو أن ندخل القانون الرومانى فى نظمنا القضائية ، وانما القصد هو تفهم أفضل لطبيعة الشعر والموسيقى والقانون ، أو لكى ننمى احساسنا الموسيقى والشعرى والقانونى . بالمثل تساعدنا أى معلومات ولو سطحية فى تاريخ العلم على تفهمنا لأساسيات الحضارة البشرية ، بل قد تكون لها أيضا فائدتها فى تدريس العلوم .

بالاضافة الى كل ذلك يصبح من واجبنا أن لا نبالغ فى التقليل من أهمية النتائج التى حققها العلم فى الماضى وبخاصة تلك التى حافظت على كيانها حتى أصبحت أمورا مقررة . ويجب أيضا أن نتجنب المساواة بينها فى ضوء الرأى القائل بأن كل ماله قيمة من علوم الماضى هو محفوظ فى علوم الحاضر ، بل ان الطريقة الصحيحة التى نقوم بها النتائج هى أن ندرك بادىء ذى بدء أن العلم قد قدم على مدى التاريخ العديد من تلك « المقطوعات » كما سبق أن ذكرنا ، ومن خلال تلك المقطوعات الصغيرة تكونت الكثير من الحقائق الموضوعية التى بقيت على مدى الزمن كجزء من تراث المعرفة البشرية .

فمن خلال الجزئيات التى تكون مبادىء الهندسة دخلت جميع نظريات العناصر التى صاغها اقليدس فى ميدان الهندسة وظلت قائمة تخدم أغراضها الموضوعية ، وكذلك طبيعيات نيوتن التى بقيت مقبولة فى مجالها ، ويجب علينا ان لا نغفل عن حقيقة هامة ، هى أن فتح ميادين جديدة من الأهداف الموضوعية لا يعتمد على تكوين اطارات تفسيرية جديدة فقط بل يعتمد أيضا على تطور التقنيات التى تهيىء امكانيات جديدة تساعد على تشغيل مفاهيم معينة متوافرة للعلماء ، ولقد صحب هذا التطور فى التقنيات (التى لا تحتمل الشك فيها) تقدم فى العلوم المتصلة بطبيعتها « التراكمية » ، ويساعدنا ذلك على تفهم التراكمية التى تعترف بها المعارف العلمية • هنا ، يمكننا القول بعامة اننا تناولنا هذا التجميع بصيغتين متناقضتين : احداهما النظر اليه على أنه امتداد للنظريات القديمة التى حافظت على ما قدمته لنا من معارف مع اضافة موضوعات جديدة لم يسبق اشتمالها عليها ، والثانية أن ننظر اليه على أنه نتيجة لتزوير بعض النظريات القديمة عن طريق التخلص مما احتوته من أخطاء ووضعها فى اطار مفهومى جديد يستعيض عن تلك الاخطاء بأجزاء صحيحة ويضيف اليها حقائق جديدة • فاذا ما تحررنا من أسطورة عدم قابلية المقارنة بين النظريات فسوف نرى فى تاريخ أى علم وجود احدى صيغتى التجميع هاتين ، ولكن يظهر أمامنا شكل ثالث يبدو أن له أهمية خاصة ، هو ترك النظريات القديمة قائمة بجزئياتها الصحيحة فقط دون أن نصر على أن النظريات الجديدة تعتبر بديلا للقديمة ونلغى النظريات القديمة أو نحتويها فى النظريات الجديدة • بهذا المنظور تصبح للتراكمية أبعاد غنية تتمثل فى التواجد المشترك لحقائق متعددة كلها صالحة لأنها تتعلق بميادين موضوعية مختلفة وبخاصة عناصر الحقيقة التى بفضل الاطارات التفسيرية ووسائل البحث المختلفة بحثت وقدمت كجهد استغرق عمل أجيال متعددة ، وما زال قادرا على كسب اعجابنا به•

وربما تفيدنا المقارنة لتفهم هذه النقطة بصورة أفضل • فحينما نذهب الى أحد المتاحف العلمية ونشاهد الأجهزة العلمية التى كانت فى خدمة الباحثين فى القرون السابقة فلا شك أننا سوف ندهش لها ونعجب بجمالها ودقتها وحسن صناعتها فهى تحتفظ بكل قيمتها الذاتية وعبقريتها • واذا لم نكن نفكر فى استخدامها اليوم لما لدينا من أجهزة وأدوات أدق منها فاننا اذا نظرنا اليها عن قرب نجد أن درجة الدقة والضبط الذى تتميز به ترتبط من جهة بالتقدم التقنى البسيط فى عهدها ومن جهة أخرى بظاهرة كوننا اتجهنا الى الدراسة فى مجالات أخرى من البحوث لا يمكن أن تستخدم فيها تلك الأدوات والأجهزة

(وهذا هو الجانب النفعي · من النظرة اليها) · لكننا اذا أردنا أن نتفهم علم عصر من العصور فهما كاملا فسوف نكون ملزمين بأن نأخذ في اعتبارنا تلك الأجهزة والأدوات ، بل ربما نتجه الى تكرار النظر فيها أو تجربتها للتعرف على طريقة استخدامها ·

مع الوصول الى هذا المستوى من الاعتبارات نستطيع أن نعيد للعلم كل قيمه الروحية والثقافية التي يستحقها ، وننظر اليه باعجاب كما ننظر الى القانون الروماني أو الى تماثيل ميشيل أنجلو أو المعابد القديمة دون أن نفكر في امكان استخدامها لغرض محدد في عصرنا ، ومع ذلك نشعر بأنها جزء حي من التاريخ · وبمثل هذه الطريقة يجب أيضا أن ننظر الى تاريخ العلم · وفضلا عن ذلك فانه بهذه الطريقة وحدها يمكننا أن نبرر بعض الأحكام التي أصبحت بديهية ونشترك جميعا في قبولها مثل الحكم بعبقرية اقليدس ، وأرشميدس ، ونيوتن ، وماكسويل ، بل نسلم بأن عبقريتهم لا تقل عظمة عن عبقرية حائزي جوائز نوبل في عصرنا هذا ، كما نسلم بأن ما قدموه من اسهامات في بناء الحضارة الانسانية لا يقل أهمية وقيمة عما قدمه عباقرة الفن والأدب والفلسفة والقانون والديانات · ومن خلال هذا الادراك نستطيع أن نأمل في أن يؤدي العلم المعاصر دوره في بناء ثقافتنا ، ذلك الدور الذي نفتقر اليه اليوم لأننا اعتبرنا أن العلم مجرد تجميع للمعارف السابقة التي كانت لها أهمية ومعنى تقتصر على منفعتها العملية ·

ايفاندرو أجازي
(جامعة فرايبورج ـ سويسرا)

نمو فكرة التطور

جاك روفييه

في غضون خمس عشرة سنة قادمة سوف ندخل في القرن الحادى والعشرين ونتخطى فى الوقت نفسه أبواب ألف سنة جديدة : الألف الثالث منذ مولد المسيح · هكذا هو التقويم : انه يفرض علينا تواريخ نقرن بها فى الكثير من الأحيان قيمة رمزية · اننا نحتفى بالعام الجديد على أنه حدث سعيد ، حافل بالآمال والخير العميم ، ونوجه لأقربائنا وأصدقائنا تمنيات بالرخاء ، والصحة ، والسعادة · غير أن الذكرى السنوية هى أيضا فرصة للرجوع الى الوراء ، والتوقف لحظة على حافة الطريق ، والتأمل فى الطريق الذى قطعناه · فمنذ عام ألف الى القرن التاسع عشر لم يتغير شىء ، على وجه التقريب ، وبدت أوربا كأنها تغط فى نوم طويل الأمد ، لايكاد يزعجه عصر النهضة · والقليل جدا من الأشياء هى التى تفصل أطباء مولبير عن أطباء مدرسة قوص (جزيرة فى بحر ايجة باليونان ـ المترجم) التى أنعشها أبقراط ، فيما عدا السخرية والتحذلق ·

وجعل كل شىء يتحرك فى أواخر القرن الثامن عشر ، مع الثورة الصناعية التى عممت استعمال الآلة البخارية ، وعرف الناس من ذلك الحين أنهم يملكون طاقة لاوجه للشبه بينها وبين الطاقة التى كانت تتولد حتى ذلك الأوان من عضلاتهم ، وحيواناتهم الأليفة ، بالاضافة الى طواحينهم · وبعد قليل أصبح فى المقدور الانتاج على نطاق واسع ، ومن ثم بثمن منخفض ، انتاج أشياء شائعة الاستعمال ، فى وسع الجميع الحصول عليها · وبعد مرحلة شاقة ، شهدت نمو طبقة من الكادحين البائسين ـ وهم قدامى المزارعين الذين طردوا من الأرياف وجاءوا الى « المصانع » الحضرية ، طلبا للأجر ـ وبدأت الصحة ، والتغذية ، ومستوى

المترجم : احمد رضا محمد رضا

المعيشة ، تتحسن ببطؤ ، ولكن بانتظام · ومن وجهة الاحصاء قلت وفيات صغار السن ·

وثمة موجة ليبرالية ، أطلقها في فرنسا الموسوعيون ، واتصلت عندنا بالثورة (الفرنسية) ، راحت تزعزع أوربا القديمة ذات النزعة الاستبدادية المطلقة · ووضع الدستور الأمريكي الذي يعتبر نموذجا للعقلانية والانسانية ، على أساس مبدأ « الأنوار » · وفي مناخ ملائم ، متعطش لضروب التجديد والتقدم ، يؤمن ايمانا تاما بالانسان ، يحدث ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر · ذلك الانفجار العجيب في علوم الحياة · فالواقع أنه في أقل من ثلاثين سنة ، استهلها جان فوراستييه (القديسون الثلاثون) ، يأتي تشارلس دارون فيقول بتطور الأنواع ، ويقترح شرحا لذلك مخططا مترابطا يهدم نظرية الخلق · ولم يعد الانسان « ابن الاله » ، ولكنه ابن الزمن والانتخاب · ها نحن أولاء منذ الآن ، في صورة الأسرة ، على رأس « الرئيسات ، المقدمات » ، قريبون من أبناء عمومتنا : الغوريللا ، والشمبانزي ·· وبعد قليل أثبت لوي باستير وجود الجراثيم (الميكروبات) ، المسببة للكثير من الأمراض ، واستخلص من ذلك تطبيقين لهما أهمية كبرى : المداواة باللقاح (وغايتها تحصين الانسان وقائيا ضد كائن معتد) والمعالجة بالمصل (التي تزود الانسان بأجسام مضادة فتساعد المريض على مقاومة الكائن المسبب للمرض) ·وعلى ذلك تلاشت أسطورة « النسل الذاتي » · وأتاح التعقيم ، والتطهير للجراحة ضروبا مدهشة من التقدم بتجنب العدوى التي تطرأ في أعقاب العمليات الجراحية ، وتؤدي غالبا الى الوفاة ·

وثمة راهب مورافي غامض ، جريجور مندل ، يعمل وحده في حديقة ديره الصغير في برنو ، اكتشف قوانين الوراثة · غير أن هذا الكشف الجوهري لم يعرف وينشر الا في مستهل القرن الحاضر · وكان مندل قد توفي منذ ست عشرة سنة ··· وناله بعد وفاته مجد عظيم · وأخيرا فتح كلود برنار الطريق للفسيولوجيا الحديثة بأن برهن على الثبات (الكيميائي والطبيعي) لبيئة الانسان الداخلية (وهي أساسا الدم) ، ثبات يعتمد على العديد من الظواهر التنظيمية والانضباطية التي تعمل على وضع حدود طبيعية لكل انحراف · ويتبين لنا أن الأمر كذلك بالنسبة لكل الفقريات العليا (وهي الوحيدة التي كانت مدروسة في ذاك العصر) ·

وهكذا ، فمع انتهاء القرن التاسع عشر كان الطب وعلم الاحياء قد طرأ عليهما انقلاب شديد ، وتفتح المستقبل على آمال ضخام · ولم يكن في وسع أحد أن يقرر المدى الذي يصل اليه العلم ·

هذه الانقلابات لم تمس فقط حجم المعارف التي زادت في خلال ثلاثة عقود على كل ماتجمع من معارف على مدى ألفي سنة ، بل هاجمت أيضا المعتقدات التي كانت حتى ذلك الحين راسخة في أذهان الشعوب الأوربية ، من قيم مؤكدة ، غير قابلة للتغيير ، متعلقة بالدين والايمان • ودارون هو المسئول الأساسي عن هذه الثورة المعنوية •

وعلى مدى قرون طويلة كانت الكائنات الحية تعتبر من خلق الله • وتبعا لما ورد في « سفر التكوين » ولد كل نوع من الكائنات الحية ، سواء منها الحيوان والنبات ، بارادة الله ، بالصورة التي نعرفها عنها في الوقت الحاضر • والعلم البارع وحده هو القادر على تفسير هذه التكيفات المدهشة التي تحدث بين الكائن الحي وبين بيئته • أليست الأسماك أجهزة رائعة للسباحة ، والطيور « أجسام » جعلت لتطير ؟ وما القول في هذه الترتيبات التي تلاحظ لدى كل من الفقريات واللافقريات والتي تزود الحيوان بأدوات ذات أداء شديد الفاعلية (مثال ذلك : أقدام حفارة عند الخلد ــ الطوبين ــ من الفقريات ، و « الحراثة » ، من الحشرات) ؟ ولم يكن ثمة شيء يمكنه الطعن في تلك النظرية « الثباتية » (نظرية احيائية تقول أن الكائنات الحية الخ كانت على ماهي عليه الآن بلا تطور ــ المترجم) المتعلقة بالطبيعة ، والمتعلقة كذلك بالمجتمع •

بل ان لينيوس نفسه ، العالم السويدي الذي وضع قائمة جامعة شاملة لكل المجموعات الحيوانية والنباتية ، وعرفها بأن جعل لكل منها اسما ثنائيا لاتينيا (فالفأر Mus musculus ، والانسان Homo Sapiens الخ) تجنب مناقشة الثباتية • حقا انه صنف الأنواع ، ووجد وشائج قربى لاتنكر بين الأنواع المتجاورة : ولكنه لم يذكر البتة في كتاباته أي عملية تطورية • ترى هل فكر فيها ؟ لقد بقي على حذر ، لأنه كان على علم بتجربة جاليليو المؤلمة • وكلنا يذكر كيف أن العالم الايطالي التعيس ، اذ تناول من جديد نظرية « مركزية الشمس » التي قال بها كوبرنيكوس (كوبرنيق) (وفحواها أن الأرض تدور حول الشمس الثابتة ، بعكس ما قيل في الكتاب المقدس) وأثبت خطأ نظرية مركزية الأرض (التي تقول ان الأرض التي يعيش عليها الناس هي مركز الكون ، ونقطته الثابتة) ، فانه جلب على نفسه صواعق محكمة التفتيش ، وبعد الكثير من المتاعب المزعجة أنهى حياته في حرية تعيسة مقيدة • وعلى العكس من ذلك يتصدى الموسوعيون الفرنسيون ، وبخاصة ديدرو ، لواقعية ظاهرة التطور وبمقتضاها تنحدر الأنواع أحدها من الآخر بعدد من التحولات •

أما الديريكتوار (حكومة المديرين ، قديما في فرنسا ـ المترجم) التي جمعت « حدائق النباتات الطبية الملكية » القديمة ، وجعلت منها « المتحف الأهلي للتاريخ الطبيعي » فانها أنشأت في هذه الدار الجديدة عددا من الشعب العلميـة ، خصصت احداها للفقريـات ، وشغلهـا جوفروا سنت ـ هيلير ، والأخـرى للافقريـات ، وعهـد بها الى جـان بابتست دو مونيه وشيفالييه دولامارك ، كان لامارك عالما نشوئيا (يعتنق مذهب النشوء والارتقاء · المترجم) قد أصدر في عام ١٨٠٩ كتابه « الفلسفة الحيوانية » ، وفي رأيه أن نمو بعض الأعضاء يرجع الى استعمالها استعمالا مكثفا ، كما يرجع ضمورها الى عدم استعمالها · ولما كانت الخلد (القبرة) تحيا حياة جوفية (تحت الأرض) وتحفر سراديب (تعيش فيها) فقد نما فيها أقدام حفارة ، وفقدت تقريبا بصرها ، اذ لم تعد لأعينها أي فائدة · أما الزرافة فانها ، وهي مضطرة لأن ترم أوراق الأشجار العالية ، (حين تنفد الأوراق الواطئة) فقد طال عنقها شيئا فشيئا الى أن وصل الى الحد الذي تسمح لها به قوانين الطبيعة (جاذبية الأرض التي تؤثـر على الرؤوس العالية) ·

وهكذا يؤيد لامارك وراثة الصفات المكتسبة ، غير أنه لا يوجد أي دليل يثبت ذلك ، بل ان هناك حججا كثيرة تثبت العكس · ففي الامكان مثلا قطع ذيول زوج من الفئران ، قبل أن يجعلها تنسل ، وذلك على مدى بضعة أجيال ، ومع ذلك « تصر » الفئران الصغيرة (الأ دراص) على أن تولد دائما ولها أذيال عادية · ومن ثم فان العلماء لا يؤيدون نظرة لامارك · هذه القاعدة ، قاعدة عدم توارث الصـفات المكتسبة ، لم تطـرح قـط للبحث ، اللهم الا في منتصف القرن الحاضر ، اذ تصدى لها ناظر المحطة القديم ، تروفيم ليسنكو ، صديق ستالين ، والعالم الذهاني (المشتغل بالذهان الهذياني ـ المترجم) المزعوم ، الذي بث الاضطراب في علم الأحياء السوفيتي على مدى ثلاثين عاما ·

لنغلق هذه الصفحة غير المجيدة ، ولنعد الى القرن التاسع عشر ·

لم يمض خمسون عاما فقط على كتاب لامارك حتى أصدر تشارلس دارون في ٢٤ من نوفمبر ١٨٥٩ كتابه المشهور « أصل الأنواع » · وقد نضجت نظريته هذه خلال ربع قرن ، في أعقاب ملاحظات دقيقة جمع أكثرها في أثناء رحلة قام بها حول العالم على ظهر السفينة بيجل بين عام ١٨٣١ وعام ١٨٣٦ ·

وفي رأي دارون أن ثمة تغيرات تلقائية تظهر من وقت الى آخر في داخل الطوائف كلها ، حتى الأكثر تجانسا منها · فاذا اكسب تغير ما أحد

الأفراد مزية يتفوق بها على سائر الأفراد « الطبيعيين » فانه هو وذريته يسيلون شيئا فشيئا الى غزو الاقليم ، والاستيلاء على موارده ، والقضاء على سلالة الأسلاف · عكس ذلك واذا لم يكن التغير مناسبا للفرد فانه لا يلبث هو وذريته أن يزولوا من الوجود · وبالاضافة الى ما لاحظه داروين على الطبيعة فانه ذهل من النتائج التى حصل عليها القائمون بتربية الحيوانات فى أثناء انتخاب الأنواع الأليفة · غير أنه لا يوجد هنا أى سر غامض : فالانسان هو الذى يختار بمشيئته السلالات تبعا للصفة التى يريد تنميتها ، وعند الولادة لا يحتفظ الا بالنتاج الذى يطابق النموذج المطلوب ، ويستبعد غيره دون رحمة · وبهذه الطريقة يتم الحصول على أسرع الجياد الكريمة الأصل ، والأبقار الحلوب الأكثر ادرارا للبن ، والخراف التى لها جزة سميكة للغاية ، والدجاج البيوض ذو الانتاج الغزير الذى لا يضاهيه انتاج ·

بقى أن نعرف من ذا الذى يتولى دور مربى الحيوان ، فى مجتمع بدائى ، أى يجرى انتخاب أحسن الحيوان · يجد داروين الاجابة عن هذا السؤال لدى روبرت مالتس ، وهو ديموجرافى (عالم باحصاءات الشعوب ـ المترجم) وراع ، عاش عند ملتقى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر · وفى رأى مالتس أن عدد السكان يكون اسرع نموا بسبب الزيادة فى مواردهم الغذائية · لذلك فانه بتأثير الضغط السكانى تميل الجماعات كلها الى حالة من النقصان ، الشىء الذى يؤدى الى حدوث تنافس شديد بين الأجيال · وحتى تبقى موارد كل انسان كافية يتحتم أن يبقى عدد الأفردا ثابتا ، ويتحقق هذا بحدوث تنافس فى داخل كل جماعة ، تنافس ينزع الى اقصاء الضعاف لصالح الأقوياء ، والأقل كفاءة لصالح الأفضل تكيفا ·

ويرى داروين فى هذا « الصراع فى سبيل البقاء » الدافع للتطور ، ومن ثم للتقدم (١) · ونظرية داروين التى رحب بها مجتمع العلماء فتحت مجالا لمناقشات عنيفة · ففى مجتمع لم يزل يسوده الايمان العميق تطرح النظرية على بساط البحث موضوع خلق الله للانسان ، خلقا مباشرا · وفى رأى داروين أن ظهور أسلافنا البعيدين ، المنحدرين من مجموعة من القرود ليس الا نتيجة لسلسلة طويلة من الصراعات التى أبقت فى كل مرة أحسن الأفراد · ها نحن أولاء اذن على صلة قرابة وثيقة بجنس القرود · ولنا

---

(١) من أجل مزيد من التفاصيل ، انظر : ج· روفييه :
J. Ruffié «Le traité du vivant», Collection «Le temps des sciences» Fayard, 1982.

أن نتصور دون مشقة الاستنكار الشديد الذى يثيره مثل هذا الزعم الذى لا يجعل الانسان « ابن الاله » ، وانما يجعله نتاج تطور موفق انطلاقا ممن جد من نوعنا ، ومن نوع القردة الافريقية الكبيرة . واذا كانت الملكة فيكتوريا ، التى يوقرها الجميع ، هى جدة كل الرؤوس المتوجة فى أوربا ، فانها هى أيضا ابنة العم الشقيقة للقرود من فصيلة الشمبانزى فى حديقة حيوانات لندن !

الخطة الداروينية ، علم الاجتماع والسياسة :

الا أن نظرية دارون قد حظيت أيضا بنجاح باهر ، فهى قائمة على التفاوت بين الأفراد ، وصراعهم الذى يضع كلا منهم فى المكان الذى يستحقه . لذلك فان المخطط الداروينى يبدو أنه يقر ، من الوجهة العلمية ، الوضع السياسى والاجتماعى السائد فى منتصف القرن التاسع عشر ، ويصدم الكثير من العقول . لقد ذكرنا من قبل حالة التعاسة التى تعيشها طبقة الكادحين التى خلقتها الثورة الصناعية ، وتفسر هذه الحالة بنزعة داروينية اجتماعية ، طورها بالأخص « جالتون » ابن عم تشارلس دارون ، وخلاصتها أن الفقراء يبقون على حالهم لأنهم غير قادرين على الحصول على أقل ثروة ممكنة . انهم غير أكفاء من الوجهة الاجتماعية ، ويوجدون فى الوضع الذى سمح لهم الصراع الطبيعى بدخوله . ان حالتهم مهما كانت مؤلمة تنضوى تحت قانون التطور ، وتشكل الثمن الذى يتعين دفعه كفدية للتقدم . هذا التعليل نفسه قد نقل الى مجال العوامل التجارية . وتميزت بدايات العصر الصناعى بالمنافسة الوحشية : انه عصر سيادة المشروع الحر ، تحكمه قاعدة واحدة : أن الأقوى يفوز على الآخرين ويسحقهم ، وهذا ما يحدث فى الممارسة اليومية . وتخضع العلاقات بين البلاد لهذه المبادىء نفسها . واذا كانت الدول الأوروبية العظمى قد سيطرت على الشعوب الملونة فى كل القارات فذلك لأنها كانت هى القادرة بيولوجيا على أن تفعل ذلك . وهذى اذن قد أصبحت مشروعة ، تلك المغامرة الاستعمارية الكبرى ، بانجازاتها المسلم بها ، ولكن أيضا بتعسفاتها التى لا ريب فيها . وفى النهاية تجد تجارة العبيد فى ذلك مبرراتها . والحروب بين الأمم تعتبر هى أيضا محتومة ، بل ضرورية ، لأنها تشكل على المستوى البشرى ضرورة بيولوجية لا غنى عنها لنهضة جنسنا البشرى. ومن غيرها نظل كما كنا فى العصر الحجرى . ومخطط داروين يطمئن الطبقات المالكة فى أوروبا القديمة ، وفى ابنتها ، أمريكا الفتية ، وترضى نظريته ضمائر أولئك الذين تعذبهم مظالم كثيرة ، تظل حرب الأفيون دون شك أوضح مثل لها .

ولكن العجيب أن نظرية دارون تعمل ، على الطرف الآخر من الدائرة السياسية ، على منازعة المجتمع الليبرالى والرأسمالى • فمنذ النصف الأول من القرن التاسع عشر تتسرب الأفكار التطورية الى علم الاجتماع ، وخاصة عن طريق ماركس وانجلز • وحتى قبل ظهور « أصل الأنواع » يؤمن ماركس بالتطور البيولوجي ، ويقول انه مقتنع بان قوانين البيولوجيا (علم الأحياء) سوف تكشف عن قوانين « التحولية الاجتماعية » • لذلك يتلقى الرفيقان النظرية الداروينية بحماسة •

ها هى ذى اذن الأسس العلمية التى كانت تنقص رؤيتهما للعالم ! ولكنهما ينقلان فقط الصراع بين الأفراد أو بين الأمم الى صراع بين الطبقات • وفى رأيهما أن دنيا العمل ، تحت تأثير منافسة لا رحمة فيها ، مدعوة لأن تدعم أكثر فأكثر طبقة العمال الكادحين الذين يزداد عددهم بافتقار صغار الملاك الذين « يسحقهم » رأس المال الكبير •

وعلى العكس من ذلك تزداد الأسر الغنية ثراء ، ولكن عددهم يقل • وأخيرا ، حين تبلغ البروليتاريا (طبقة العمال الكادحين) حجما كبيرا كافيا يتأرجح الميزان الاجتماعى بصالحها ، وتصير قادرة على فرض دكتاتوريتها ، وتستولى على وسائل الانتاج كلها ، وتجرى توزيعا جديدا للثروات • وسوف يقضى المجتمع الاشتراكى (الجماعى) ، بلا طبقات ولا أمم ، على كل أسباب النزاع •• وسوف تعرف البشرية فردوسا أرضيا جديدا !

وفى الحال يشاركه ماركس حماسته ، وتتوالى ضروب الاستحسان أيام ، كتب انجلز لماركس خطابا حماسيا : « كتاب دارون هذا الذى أقرأه الآن كتاب رائع تماما •• لم يقم أحد قط بمحاولة واسعة النطاق مثل هذه المحاولة لاثبات وجود تطور تاريخى فى الطبيعة » •

وفى الحال يشاركه ماركس حاسته ، وتتوالى ضروب الاستحسان والمديح • وفى ١٩ من ديسمبر ١٨٦٠ يكتب (ماركس) لانجلز أنه يرى فى كتاب دارون « الأساس الذى يزود به التاريخ الطبيعى وجهة نظرنا »، ويكتب الى لاسال Lassalle بعد بضعة أسابيع أنه يجد فى الكتاب « الأساس الذى يزود به علم الطبيعة صراع الطبقات » •

وعلى أثر ذلك لا يكف ماركس عن الاقتراب من دارون ، فيكتب له مرارا وتكرارا ، ويرسل اليه الجزء الأول من كتاب « رأس المال » وعليه كلمة اهداء متملقة • ولم يقرأ دارون الكتاب الذى لم يزل باقيا فى منزله الذى أصبح متحفا ، وقد قطع من الكتاب بضع الصفحات الأولى فقط •

وفيما بعد يتصل ماركس بدارون ، ويقول له انه يود أن يهدى اليه الجزء الثانى من كتاب « رأس المال » الذى كان فى الاعداد (ولا يظهر هذا الكتاب الا بعد وفاة مؤلفه ، وذلك بفضل مثابرة انجلز) • ويوجه اليه دارون رفضا مهذبا ، ولكن بلا رجعة : « أفضل أن لا يكون لى اهداء العدد أو المجلد •• لأن ذلك يتضمن بنوع ما موافقتى على الكتاب كله الذى لا أعرف عنه شيئا » (٢) •

ويصل القرن التاسع عشر الى ختامه • لقد استهل بحروب نابليون التى أنزلت الدمار بأوربا ، واختتم بالمرح والحماسة • وهاجت مشاعر الجنس البشرى بكل ما اكتشفته • وحازت الفيزياء ، والكيمياء ، والطب ، والعلوم الانسانية ، ضروبا هائلة من التقدم • وفى فرنسا ومعظم بلاد أوربا أصبح التعليم اجباريا • وتراجعت الأمية ، وبدأت الثقافة تدخل فى أكثر البيوت تواضعا • أما الرحلات التى كانت من قبل مقصورة على عدد قليل من الصفوة الموسرة فانها كثرت بفضل السكك الحديدية والبواخر التى قربت القارات والأفراد بعضها من بعض • وجرت مبادلة المواد الأولية بالمنتجات المصنوعة • وينتشر الاعلام سريعا وبعيدا بفضل اختراع التلغراف ، ففى بضع دقائق تصل برقية مرسلة من باريس الى سان بطرسبرج (وهى اليوم ليننجراد ، وكانت وقتئذ عاصمة القياصرة)، فى حين أن المسافة نفسها كانت قبلا تتطلب لقطعها أسابيع أو أشهرا • ويمد الانجليز أول الأسلاك (الكابلات) تحت البحر ، التى تربط أوربا بأمريكا ، ثم تربطها فيما بعد باستراليا ونيوزيلندة •

ويتساءل الكثيرون : الى أى مدى يمكن أن يصل التقدم ، لعله لا حدود له ؟ وتتدفق موجة علمية على أوربا القديمة التى زودت بالمصانع والنظم الصناعية ، وخرجت لتوها من ظلمات العصر الوسيط ، حتى ولو كان عصر النهضة قد فتح لها بعض الآفاق • لعل العلم يحل المشاكل كلها ، وينتهى بأن يجعل الناس خالدين ••

وفى مواجهة هذا المعبود الجديد تبدى الكنيسة التقليدية تحفظا شديدا • وعما قريب تدان الحداثة (العصرانية ، حب التجديد ، وتتضمن خليطا من النظريات العلمية ، والخطط الاجتماعية) • غير أنه فى الوقت نفسه يرتفع مستوى الحياة • وعلى عكس توقعات ماركس لم

---

(٢) بخصوص كل ما يتعلق بالصلات بين دارون وماركس (وبخاصة مراسلاتهما التى يشك البعض فى صحتها) ، انظر :

— Bernard Naccache : Marx, critique de Darwin, Edit. Vrin, Paris, 1980.

يتحول العمال في البلاد الصناعية الى أفراد من البروليتاريا ، الكادحين • بل الأمر على العكس من ذلك : فان الكثير من هؤلاء العمال يحصلون على نوع من الرخاء ، ويشكلون « الطبقات المتوسطة » التي لا تلبث أن تمثل الأغلبية من المواطنين ، وتستولى على السلطة ، وتقيم في كل الأنحاء تقريبا نظما متحررة • والبلد الوحيد الذى يتأرجح فى مبدأ الجماعة (الاشتراكية) في أعقاب حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ هو روسيا القيصرية التى لم تكن وقتئذ بلدا صناعيا بدرجة كافية ، ولم تزل حبيسة الهياكل الاقطاعية • والحاصل أنه لن يتحقق أى من توقعات ماركس ، وليس ثمة من أعطى عن المستقبل رؤية أكثر من رؤيته (رؤية ماركس) غشا وخداعا •

القرن العشرون والثورة السكانية

توفى جريجور مندل عام ١٨٨٤ ؛ ولا يكاد أحد يعلم عنه شيئا ؛ ولم تعرف مؤلفاته وتنشر الا في سنتى ١٩٠٠ و ١٩٠١ • جاءت هذه المؤلفات بدفعة جديدة للداروينية بأن أضفت عليها ، بنوع ما ، شرعية علمية جديدة • وفى رأى مندل أن كل طبيعة وراثية يحكمها جسيمان (جزيئان) ماديان (سميا فيما بعد « جينات » : مورثات) ، أحدهما آت من الأب عن طريق الحيوان المنوى ، والآخر من الأم عن طريق البويضة ، ويجتمعان فى لحظة الاخصاب (اندماج الحيوان المنوى الذى يحمل مجموعة من المورثات فى البويضة التى تحمل مجموعة أخرى ، الأمر الذى يعطى البيضة المخصبة كل المورثات من النموذجين) • وعلى ذلك فان خلايا الفرد كلها ، الناتجة من هذه البيضة بطريق التكاثر ، تحمل الميراث نفسه •

وعلى ذلك فان النتيجة النهائية ، المنظورة ، التى تظهر عند الفرد (يقال عنها : الطبع الوراثى) هى ثمرة العمل المتزامن لمورثة أمومية ومورثة أبوية ، تعملان جنبا الى جنب • وفى الأغلبية العظمى من الحالات تكون المورثتان متماثلتين ،ويأخذ عملهما اتجاها واحدا • ولكن يحدث من وقت الى آخر أن احدى المورثتين تبدى فرقا فى التركيب ، ومن ثم تشكل تحولا فى المورثة « السوية » السماة Sauvage (وحشية) ، وقد يكون فعلها مختلفا ، ويسمى الشخص الذى يحملها « المتحول » mutant • هذا هو أصل التغيرات التى لحظها دارون من وقت الى آخر فى كل المجموعات : وتقابل تحولات يؤثر فيها الضغط الانتخابى • وبين المورثة المتحولة والمورثة السوية (وتشكلان زوجا متناقضا)

يستبقى الانتخاب المورثة التى تكسب الطبيعة الافضل ، وتحذف الأخرى ، أى أن أولئك الذين يملكونها مصيرهم الزوال سريعا الى حد ما • فالمنافسة تجرى فى الواقع على مستوى المورثات عن طريق جسيمات حاملة « تحتك » بالانتخاب الطبيعى •

وعلى ذلك فان كل الأفراد الذين يعيشون فى زمن واحد ، وفى ظروف واحدة ، ويخضعون لضغوط انتخابية واحدة يملكون الطبيعة الوراثية نفسها ، الطبيعة القادرة على مواجهة الضغوط البيئية ، بأحسن ما تكون المواجهة • فبين مورثة ا ، والتحول ا ، لا بد أن يجرى انتخاب ، فلا يبقى سوى أ أو ا ، أى الأصلح منهما • هذا المفهوم التصنيفى والتوحيدى ساد حتى منتصف القرن الحالى

واعتبارا من عام ١٩٦٠ ، وبدراسة الناتج « المباشر » للمورثات فى كل من الجماعات الحيوانية والنباتية (وبخاصة : الأنزيمات ومواد غيرها)، تبين أن أية جماعة منها ليست متجانسة من الناحية الوراثية ، ولكن يظهر بها تنوع كبير • هذه الظاهرة المسماه « شكالة » (أى تعدد الأشكال فى مادة واحدة ــ المترجم) وراثية Polymorphisme génétique تشكل قاعدة ثابتة ، تصادف فى كل المجموعات الحية • بعبارة أخرى • أن الانتخاب ، اذ يتعين عليه أن يختار بين المورثة أ والتحول أ٩، فانه «يقرر» دائما الاحتفاظ بالاثنين ، أ ، أ٩، • نعرف الآن اذن أصل هذه الظاهرة التى تتبدى لأول وهلة متناقضة • فالبقعة البيئية التى يشغلها كل نوع (من الأحياء) ليست ثابتة ، ولكنها متغايرة دواما ، تتنوع فى الزمان (المفصول : الصيف والشتاء ، والأيام : الشمس والظل) وفى المكان (الارتفاع ، وتعرض كل موقع ، الخ) • ويكفى فى الكثير من الأحيان الانتقال من واجهة صخرة ما الى واجهة أخرى لها ، لنجد ظروفا بيئية مختلفا بعضها عن بعض كل الاختلاف •

ان مجموعة مكونة من أفراد يملكون تراثا واحدا (أى أنه عند الجميع امكانيات واحدة) سوف تنزوى داخل حدود ضيقة ، وسوف يكون الأفراد الذين يشكلون هذه المجموعة كلهم نشيطين فى ساعة واحدة ، يبحثون عن نوع واحد من الغذاء ، يسعون الى بيئة واحدة ، ويريدون الاستقرار فى مكان واحد ، ويرغبون فى الاجتماع برفيق من الجنس الآخر ، الخ • وسوف يسود تنافس شديد بين أفراد يسعون جميعا الى غاية واحدة ، ومن ثم يعيشون فى « اقليم » محدود • وسوف تكون كمية الموارد الطبيعية التى يتقاسمها هؤلاء الأفراد محدودة للغاية •

ولنفكر ، على العكس من ذلك ، في مجموعة أخرى ، تضم العدد نفسه من افراد ، ولكنهم أفراد متنوعون من الناحية الوراثية (أ وأ١وأ٢ الخ) أي أنهم يملكون قدرات مختلفة للغاية ، البعض منهم نشيطون في الصباح ، وآخرون نشيطون ظهرا ، أو في المساء ، أو حتى في الليل • البعض يفضلون غذاء نباتيا خالصا • وآخرون يفضلون غذاء حيوانيا ، أو خليطا • ومنهم من يفضل السمراء ، وآخر يفضل الشقراء • البعض يبحثون عن المحاط الباردة ، وآخرون عن المواقع الحارة • وهكذا تتباعد الحدود البيئية بشكل محسوس ، وتكون الموارد المتاحة لهؤلاء السكان (الضيوف) في كميات كبيرة • ويتبدى التنافس ضعيفا ، لأن كل فرد يبحث عما يلائمه دون أن يزعج جاره • كيف لا نرى المزية الانتخابية الهائلة التي يوفرها مثل هذا التكوين ؟ لا عجب في أنه ، بين الأجناس العريقة المكونة من أفراد يخضعون جميعا لنوع واحد من السلوكيات ، « محجوزين » في « فخ » ضيق ، وبين المجموعات المتعددة الاشكال ، القادرة على العمل كل لحظة ، واكتشاف بيئتهم الطبيعية ، واستغلالها من كل النواحي ، اختار الانتخاب الطبيعي الصيغة الثانية ، الأفضل على المستويين الفردي والجماعي • وخارج التحولات الضارة التي تزال سريعا ، فان كل تحول جديد فريد يلقى حفاوة وترحابا •

ولم يفلت الانسان من هذه القاعدة • فالمعروف أنه منذ اكتشاف « المجموعات الدموية » أن هذه المجموعات توجد في كل الأعراق التقليدية، الا أن تواتراتها هي التي تتنوع • ولكن الأنماط A ، B أو O على سبيل المثال تلاحظ عند السود ، كما تلاحظ أيضا عند البيض أو الصفر • والأمر كذلك بالنسبة لكل الأنواع المدروسة الى يومنا هذا (عامل البندر — مادة في دم القرد وبعض البشر تسبب بعض الحوادث عند عمليات نقل الدم — المترجم ، والمجموعات HLA ، الخ) • وقد أوضحت الآن الأعمال المتقدمة أننا نواجه « شكالة » وراثية ثابتة ، وضخمة في الحقيقة • ان عدد التراكيبات الممكنة بين المورثات والتحولات كبيرة ، لدرجة أنه مهما كان عدد مجموعة من الأحياء فانه من المستحيل أن نجد فردين عندهما طبيعة وراثية واحدة ، باستثناء حالة خاصة ، حالة التوائم الحقيقية الخارجة من شق بيضة واحدة ، والتي تنتمي اذن الى نمط واحد « طبع » منه عدة نسخ •

وتعدد الأشكال الوراثية الذي يميز كل مجموعة من الأحياء يشكل قاعدة أساسية من قواعد الطبيعة • والمعروف اليوم ، فضلا عن ذلك ، أن « وحدة الكائن الحي » ، تلك التي يمارس عليها الانتخاب الطبيعي ، ليست المورثة (الجينة) نفسها ، أو الفرد الذي يحملها ، ولكنها « المجموعة

باسرها » ، بكل ملكيتها الوراثية ، التى تتكون من عناصر منوعة ومتكاملة • وكلما كان هذا التنوع كبيرا كانت المجموعة أكثر انتاجا ، وأقدر على الاستجابة لمطالب لا حصر لها • والفرد المنعزل ، فى حد ذاته ، لا أهمية كبيرة له ، وفى ذلك يتوقف كل شىء على ما يبذله للمجموعة التى ينتمى اليها • والمجموعة هى التى تشكل هدف الانتخاب • هذه النظرة السكانية للعالم تمثل دون شك أكبر ثورة فكرية خبرتها علوم الحياة منذ أن أبان داروين حقيقة التطور البيولوجى •

بيولوجيا اجتماعية ، أو علم اجتماع بيولوجى ؟

سبق أن رأينا تأثير المخطط الدارويني ، الانتخابى التوحيدى ، على الفكر الصوصيولوجى والسياسى فى زمنه • وقد اعتقد كل من الرأسمالية « الوحشية » والماركسية « الجموح » أنه يجد فى هذا المخطط تبريرا له • على أن هذا المخطط غير صحيح فى تفسيره الأول • وليس ثمة بيولوجى أو اخصائى فى علم الوراثة يفكر اليوم فى مناقشة النظرة السكانية للعالم لصالح النظرية التصنيفية القديمة • والمشكلة التى تطرح على بساط البحث هى اذن : هل يمكن قبول نظم صوصيولوجية (اجتماعية) تقوم على أسس بيولوجية خاطئة ؟ وهى نظم أثبتت أمام أعيننا عجزها ، بل لم تثبت معقوليتها ! ولكننا فى المجال الفلسفى أو السياسى محافظون متشددون • وانه لمن العسير دائما على العقل البشرى أن يهجر الراحة الناعمة التى يوفرها « اليقين » الذى ينقله العرف • ويعتقد الناس أنه ثبت نهائيا ، حتى يعود الى مناقشته • ومع ذلك فانه مع التقدم المستمر فى المعرفة لا يمكن تجنب طرح هذه المسألة على بساط البحث • من ذا الذى يسعه فى الوقت الحاضر أن يدعى أن الحروب قد عملت على تقدم الجنس البشرى ؟ وهل تعرف ماركس فى « الامبيريوم Imperium (السلطة العليا) السوفيتية ، الهائلة ، الدولة المثالية بدون طبقات ، التى توقع ارتقاءها السلطة ؟ ان واقع اليوم بعيد كل البعد عن حلم الأمس •

وعلى الرغم من هذا الفشل البين فان النظرية النموذجية (التصنيفية) تنبعث من رفاتها من حين الى حين • وكان التحول الأخير لهذه النظرية هو علم الأحياء (البيولوجيا) الاجتماعى ، الذى اعتنقه ا• ويلسون E. Wilson ، وهو عالم لامع فى الحشرات ، بجامعة هارفارد • ففى رأى ويلسون أن كل فرد لا يخضع الا لنزعة فطرية لا ارادية واحدة : أن يوزع جيناته (مورثاته) بكل الوسائل ، وبأقصى حد ممكن • هذه « الأنانية الوراثية » تؤدى حتما الى قيام تنافس ، ومن ثم تعود الى انتصار الأصلح ، الأمر الذى يتعارض مع قاعدة « تعدد

الأشكال » وتعميمها ، التى لوحظت في كل الأنحاء • ونظرية ويلسون هذه ، التى نالت بعض الحظوة فى الأوساط التي اعتنقت ايديولوجية عنصرية ، لم يحملها على محمل الجد علماء الوراثة ، أو بوجه عام كل المشتغلين فى مجال البيولوجيا البشرية • فضلا عن ذلك فانه ليس هناك من يتكلم عنها في الوقت الحاضر ، اذ أن صاحبها قد اضطر لأن يقر بأن مخططه ، الذى ربما يكون صالحا للحشرات الاجتماعية التى تتحرك تبعا لسلوكيات فطرية ، لا يصلح لمجتمعاتنا التى أصبح فيها دور التعليم دورا رئيسيا ، يملى علينا ، أكثر مما تمليه « مورثاتنا » أسلوبنا فى الحياة •

ومنذ قرابة أربعين عاما ألقى كلود ليفي شتراوس الأضواء ببراعة على « قواعد الزواج » الملاحظة فى كل الحضارات ، حتى فى أكثرها تواضعا ، وأنها تستجيب لمقتضيات ثقافية ، وليست أحيائية (بيولوجية)• وفضلا عن ذلك فان عالما يابانيا مشهورا فى علم الوراثة ، هو موتو كيمورا motto Kimura ، عزز نشاط علماء السكان انطلاقا من نماذج رياضية تتوافق تماما مع ما يمكن ملاحظته فى الطبيعة • فقد أوضح كيمورا أن أغلبية التحولات كانت محايدة من الناحية الانتخابية ، وأن توزيعها لا يخضع الا لقوانين الصدفة • هذه النظرية المسماة بالحيادية أعطت الظواهر الاتفاقية (الاحتمالية) دورا كبيرا تؤديه • وعلى ذلك فالى جانب الانتخاب الطبيعى الذى يفرض على المجموعات الحية حدا أدنى من التكيف مع البيئة تأتى الصدفة دواما فتعدل نزعات العمليات التطورية •

الصدفة هى نفسها عامل من عوامل التنوع لدى الكائن الحى • ها نحن أولاء نواجه مراجعة أساسية للمفاهيم الاحيائية ، ومن ثم الاجتماعية • فلكى يتسنى للتطور التدريجى أن يواصل التقدم يتعين على الألف سنة القادمة أن تتبنى نمطا جديدا من الحضارة النشيطة ، القائمة لا على المعلومات اليقينية الكاذبة فى القرن التاسع عشر ، وانما على خبرات أواخر القرن العشرين • فتعدد الأشكال الوراثية ، والتكاملية (التتامية) ، والتناسق ، تشكل كما قلنا قيمة المجموعة من الأحياء ، لا تماثلها ، وعدوانيتها ، كما ظن داروين •

قد تكون العدوانية عاملا ملائما اذا كان المرء واثقا من الفوز • ولكن الانسان لا يتأكد من أنه لن يلتقى يوما بمجموعة أشد منه عدوانا ، وأقوى ، وأكثر تدميرا • والتجربة ، بالنسبة لمن يهاجم ، تتحول عندئذ لا الى التوسع ، وانما الى كارثة • أما الانتخاب الطبيعى فانه لا يدمر ، بل يخلق • انه لايهدم ، بل ينقب دواما بحثا عن بقاع جديدة غير مسكونة ، مع احتمال أن « يفرض » لهذا الغرض على الكائن الحى

تكوينات جديدة ، ثمرة تحولات تلقائية ، منتقاة باختيار صارم ٠ ومن ثم كان التنوع اللانهائى فى الحيوانات والنباتات التى تحيط بنا والنزعة المستمرة للحياة لغزو كل شيء ٠ واليوم لا تستطيع الانسانية أن تتقدم الا اذا كفت عن الصراع بين الأمم ، تلك الندب (جمع ندبة) التى تشوه التاريخ ، كما كتب شارل ديجول عن الحدود ٠ وعلى الانسانية أيضا أن تتخلى عن ذلك الوهم ، وهم الصراع بين الطبقات ، وهم حدوده فى الحقيقة تزداد غموضا واهتزازا ٠

ويوضح رمز يالتا Yalta ، وعمره أربعون سنة (يالتا : مدينة جنوبى القرم بجمهورية روسيا الاتحادية ، على ساحل البحر الأسود ، عقد فيها مؤتمر يالتا عام ١٩٤٥ فى أواخر الحرب العالمية الثانية ـ المترجم) للجنس البشرى الطريق الذى لا ينبغى له أن يسلكه ٠ هذا اللقاء التاريخى ، بقطعه العالم الى كتلتين تعتنقان ايديولوجيات متضادة (ولكنها موروثة ، كما رأينا من المخطط العلمى المزعوم) ، قد خلق وضعا تنازعيا مشحونا بالمهالك ٠ هذا اللقاء فى جوهره ٠ مضاد للتطور . ويكتل البشرية فى توقع ، لا نهاية له ، للدمار الذاتى الذى أصبح محتملا ٠ ويجب أن تحل المفاوضة محل استخدام القوة ، وتحل حرية الشعوب فى تقرير مصيرها محل فرض الوصاية عليها ، كما يجب أن يحل التعاون بين الناس وبين الأمم محل الصراع الذى قد يؤدى ، مع وسائل الحرب الذرية وأسلحتها المكدسة الى القضاء على كل شكل من أشكال الحياة على الأرض ٠ ففى بضع دقائق ، بل فى بضع ثوان ، سوف تنتهى المغامرة الخارقة التى بدأت منذ أربعة مليارات من السنين ، والتى انتهت عبر الكثير من العوائق الى خلق الانسان ، والى أن تعى ذاتها فى الوقت نفسه ٠ وبالاجمال ينبغى لنا أن نتخلى عن آخر غرائزنا الحيوانية ، من أنانية ، وسيطرة ، وتملك ؛ ونعمل على التحكم فى الأحوال البشرية ٠ ويجب أن نفهم أن كل انسان فريد فى ذاته ، على المستويين الأحيائى والثقافى ، وعليه من ثمة أن يقدم اسهامه ، مهما كان متواضعا ، فى تراث البشرية المشترك ، الذى يزيد ثراء جيلا بعد جيل ٠ غير أن هذا الاسهام لن يكون ممكنا الا اذا كان الفرد حرا فى أن يفكر ويتصرف ٠ ان التعدد الشكلى الانسانى لا يستوفى معناه بالكامل الا فى نطاق الحرية ٠ وكل ضغط وحدوى ، آت من الخارج ، يعود بنا الى الوراء عشرات الملايين من السنين ٠ ما الفائدة من تحررنا من برامجنا الوراثية اذا كان مصيرنا أن نقع تحت وطأة البرامج الايديولوجية المستبدة هى الأخرى ؟ ومع أننا مختلفون الا أن لنا قيمة واحدة فريدة ٠ اننا متساوون لأننا لسنا متماثلين ٠

ولا بد للتقدم التقنى أن يساعد على متابعة هذا التحول ٠ وسوف يشهد القرن التالى ثورة أخرى : ثورة الاتصالات عن بعد ، والانسان

الآلي ، ثورة بدأت بالفعل ، وسوف تحرر الانسان من أشق المهام (نظام العمل المسلسل) ، وتنتج ثروة بثمن بخس . ولن تكون المشكلة التي سوف تواجه خلفاءنا هي مشكلة الانتاج ، ولكن مشكلة توزيع المنتج توزيعا عادلا : بين الأفراد وبين الشعوب .

وسوف يزداد متوسط عمر الانسان - فتمتد فترة التقاعد ، في حين أن تقدم الطب سوف يكفل للانسان شيخوخة سليمة البنية . غير أنه من العبث حقا أن نأمل في الخلود . وبرنامج الحياة الذي يميز كل نوع من الأحياء لا بد أن ينتهي بالموت . هذا البرنامج ، عند السكويا (الجبارة : شجر كاليفورني فارع الطول من الفصيلة الصنوبرية ـ المترجم) ، يبلغ ما بين ٢٠٠٠ سنة و ٣٠٠٠ سنة ، ويبلغ قرنين عند السلحفاة البحرية ، وقد يصل الى مئة سنة بالنسبة للانسان sapiens وسوف يعوق التقدم في علم الصحة والتغذية الأمراض التي تقضي على الحياة ، فيجعلها أقصر أمدا أما « هرم الأعمار » الذي يمثل تكون مجموعة من الأحياء فانه سوف يغدو « مسلة الأعمار » ، وسوف يقصر أمد الشيخوخة العاجزة . وأما خلفاؤنا الذين سيتحررون غالبا من ضغوط العمل البدني ، ووطأة السنين ، فانهم سوف يتفرغون ، أحسن مما في وسعنا أن نفعله اليوم ، لمزاولة أنشطة خلاقة ، وهي بنوع خاص أنشطة انسانية : كالبحث ، والفنون التشكيلية ، والأدب ، والتاريخ ، والموسيقى .. وسوف يكون من الملائم أن نعرف تلك القيم الشخصية الرائعة ؛ التي لم تكن معروفة حتى عصرنا الحاضر ، والتي نسميها العدالة ، والكرامة ، والحرية ، والحب ، وهي التي تتيح لنا أن نستمتع بحياة خصبة كاملة ، وبعبارة أخرى : السعادة . ولكنها سوف تزدهر فقط في عالم بني أخيرا في مخيلتنا ، وتحرر من آخر الأغلال التي تربطنا بالطبيعة البهيمية التي أوشك جنسنا البشري الحديث العهد (بالحياة على وجه الأرض) أن يتخلص منها . انه وعي سوف يفرض من الآن فصاعدا على الاناس الطيبين ، وعي موجود في كل أمة وكل بيئة . وعلى معاصرينا أن يفكروا في الاحتمالات والفرص المتاحة لهم ، وكذا في الأخطار التي تتهددهم . علاوة على ذلك فانه لم يعد في وسعنا أن نختار . والمستقبل في أيدينا . ان الوعي بالحياة ، وربما بالكون ، الوعي الذي ولد بمولد الانسان ، ليس مجرد ومضة تضيء ليلا أبديا ، وهو وعي يتوقف علينا . غير أنه في مقدورنا أيضا أن نحافظ على هذا النور ، ونحقق تلك « النزعة الانسانية » التي خبرها حكماء كل العصور ، ودعوا اليها في صلواتهم ، من بوذا الى المسيح ؛ ومن ابراهيم الى محمد .

جاك روفييه

(كوليج دو فرانس)

الصدق والشك

حول حدود التفنيد الفلسفى للشك

بيين أوبنك

ما هو الصدق ؟ ان هذا السؤال الشهير لا يعبر عما يكابده الباحث من العناء ، وحسب ، أو ما يحاوله من التزام التجرد عن الهوى ، عندما يتردد في الحكم بصدق على احدى المقولتين المتناقضتين المطروحتين أمامه ٠ ذلك ان هذا السؤال قد لا يقتصر على المحتوى ، بل يتعلق ـ فى مستوى آخر ـ بشروط القرار الذى يتخذ فى هذا الصدد ، أى ما هى المعايير التى يتقرر بها صدق احدى المقولتين ، وزيف الأخرى ؟ واذا وجهنا السؤال فى هذه الصورة الثانية أمكن القول بأنه ضرب من التساؤل الفلسفى المتعلق بقضية فرعية تنطلق من القضية الأصلية ، أى تنطلق من معطيات التجربة الى شروط ومعايير التجربة بوجه عام ٠ بيد أن السؤال عن الصدق ينطوى على نوع من التحيز لانجده فى السؤال الثانى ٠ وبيان ذلك أنك لا تستطيع أن تتأكد من صدق ما تقوله عن الصدق الا اذا كانت لديك فكرة أو نظرية عن هذا الصدق الذى تبحث عنه أنت ٠ وبعبارة أخرى ان كل سؤال عن الصدق يدور فى حلقة ، حيث ان السائل عندما يطلب جوابا صحيحا ، كما هو حال كل سائل ، فان هذا يعنى أنه يعرف مقدما ما هو الصدق فى الوقت الذى يسأل فيه : ما هو الصدق ؟

وقد انتهز أصحاب مذهب الشك هذا الموقف ليشككوا فى امكان الاجابة بجواب قطعى عن هذا السؤال ٠ ولكن هل ينجو المتشكك من الوقوع فى شرك الحلقة المفرغة التى يعيبها على خصمه القائل بامكان الادلاء بجواب قطعى عن هذا السؤال ؟ اننى أقول انه لن يفلت من مأزق التناقض مع نفسه اذا ادعى ـ كما يدعى أصحاب كل مذهب ـ أنه على حق فى هذا الشك ، لأننا نستطيع حينئذ أن نقول له : اذا كنت تدعى

المترجم : امين محمود الشريف

أنك على حق فان ادعاءك هذا محل شك أيضا طبقا لمذهبك الذى يدعو الى الشك فى كل شىء · وقد فهم خصوم مذهب الشك بحق منذ عهد أرسطو أنه اذا قيل ان كل شىء « قضية » غير صحيح ، فان هذا القول ينقض نفسه بنفسه ، لأنه اذا قيل كل شىء غير صحيح كان هذا القول نفسه غير صحيح أيضا · ولن يجد المتشكك نفسه فى وضع أفضل لتفادى الوقوع فى التناقض اذا ما هو اضطر ــ ازاء ما يجده من صعوبة التمييز بين الحق والباطل ولجوئه حينئذ الى تفنيد كل قضية أيا كانت ــ الى قبول كل قضية على علاتها وأخذها على ظاهرها ، أى اذا اضطر الى التسليم بأن كل قضية صحيحة ، لأنه اذا فعل ذلك لزمه التسليم بصحة القضية المضادة وهى أنه لا توجد قضية صحيحة · وهذا هو التناقض بعينه ·

وقد تورط الشكاك فى تناقضات من هذا القبيل هنا وهناك ، وعرضوا أنفسهم لسهام النقد من جانب خصومهم · ولكن هذا ليس هو الطريف فى الأمر ، ولا هو بالأمر الذى عمت به البلوى · ففى العصور القديمة أطلق الشكاك على أنفسهم كلمة يونانية (ephe ktikoi) معناها « أهل التعليق » أى تعليق الحكم على الأشياء ، والتوقف عن اصدار أى حكم بالصدق أو الكذب على أى قضية من القضايا · وأما الاسم الذى أطلق عليهم فيما بعد ، وهو اسم « الشكاك » (بالانجليزية (Skeptic) فهو مشتق من كلمة Skepsis اليونانية التى تفيد معنى « البحث » · وهذا الاسم أقرب الى الايجابية من الاسم الأول ، ومن ثم كان اسما غير مناسب لأن كلمة « بحث » توحى بوجود فكرة سابقة عن الصدق ، اذ لو فقد الأمل فى معرفة الصدق لما كان ثمة داع للبحث عنه · وينبغى لنا أن نعرب عن شكرنا لهؤلاء الشكاك الذين حدثنا عنهم التاريخ ، وبخاصة من ظهر منهم فى أواخر العصور القديمة ، وفى مقدمتهم « سكستوس امبريكوس » لأنهم كانوا باحثين بحق اذ مارسوا الطريقة التجريبية قبل ظهورها فى العصور الحديثة مما آتاح لهم الاسهام فى تقدم العلم ، وبخاصة علم الطب · ولكن الذى يعنينا هنا هو غلوهم فى تعليق الحكم على الأشياء ، بحيث استفزوا خصومهم أصحاب مذاهب اليقين أو القطعيين (الذين يؤكدون رأيهم ويقطعون بصحته) · ولولا هذا الاستفزاز ، لما تنبه القطعيون الى الدائرة المفرغة التى ارتكز عليها تفكيرهم · ولذلك كان من حسن الطالع أن ظهر عدد من الشكاك الراسخين ابتداء من بروتاجوراس الى بيرون فى العصور القديمة · وكان هذا العدد يكفى لتجنب تحويل مذهب الشك الى عقيدة تتهاوى تحت ضربات الشك نفسه · والشاك المحض لا يؤكد أى قضية من القضايا ،

لأن التأكيد يعنى أيضا تأكيد أن ما يؤكده صحيح ، كما أنه لا ينفى أى قضية من القضايا لأن النفى يعنى أيضا تأكيد عكس ما يقال انه صحيح • فان الشاك لا يؤكد عدم وجود أى معيار للصدق ، وانما يقتصر على القول بأنه لا يوجد أى معيار يفرض نفسه عليه الى أن يظهر برهان نهائى يثبت العكس ، وبذلك يترك عبء الاثبات للخصم وحده • ولا يعنى تعليق الحكم أن الشاك غير مهتم بالصدق ، وانما يعنى أنه فى حالة « انتظار » لصدور تأكيد ـ ولو كان واحدا ـ من الشخص الآخر يرغمه ـ لصالحه ولصالح الانسانية جمعاء ـ على أن يسائل نفسه عن شروط صحة هذا التأكيد •

على أنك اذا قلبت صفحات التاريخ ألفيت أن الشك لم يكن مجرد « انتظار » لقطار الحقيقة ، بل كان بالأحرى ثورة على مذهب اليقين فى العصر الهلنستى ، كما ثار ـ بدرجة أقل ـ على أصحاب مذهب أبيقور • بيد أن الشك ليس مجرد نظرية من النظريات الفلسفية التى يجب أن تنتظر فترة من الزمن حتى يتقرر صدقها • ولذلك فان الشك لا يمكن أن يدعى الصدق لنفسه ، وانما يدعى أنه مقولة تسمو على كل المقولات ، وتطعن فى كل المقولات الأخرى • ولا يلزم بالضرورة أن تكون المقولة التى يطعن فيها الشك مقولة فلسفية ، بل قد تكون مقولة عادية أو مقولة فاسدة (مريضة) • وهذا يفسر لنا ظهور بعض جوانب الشك فى وقت مبكر جدا فى تاريخ الفلسفة • ويؤيد ذلك أن أرسطو عزا مذهب الشك ، أى استحالة الحكم بصدق أو كذب بعض المقولات المتناقضة ، الى عدد من المؤلفين القدامى مثل بارمنيدس ، وهيراقليتوس ، وامبيدوقليس ، بل كذلك هومر الذى قال أرسطو انه شك فى هذيان هكتور •

ومما أوردناه من هذه الملاحظات التاريخية تتضح لنا معالم المناظرة بين مذهب الشك ومذهب اليقين • فالشك يدعو أهل اليقين ليثبتوا صحة أقوالهم ، ولو باستيفاء شروط الصحة • ويتستر أهل الشك وراء القول بأنه يجب على الشخص الذى يؤكد صحة قول من الأقوال أن يثبت صحة ما يؤكده • والشاك اذ لا يؤكد شيئا يعتقد أنه يمكنه بذلك أن يتفادى عبء هذا الاثبات • ولكن صاحب مذهب اليقين لا يمكنه من الافلات بسهولة • وتتلخص استراتيجية أهل اليقين لتنفيذ مذهب الشك فى أن المقولة التى يدعى الشك أنها تسمو على كل المقولات انما هى مجرد مقولة عادية تخضع لقانون كل المقولات ، ومؤداه أن كل مقولة تؤكد أو تنفى (وهما فى الحقيقة شىء واحد) وتفترض فى الوقت نفسه صحة ما

تؤكده ، أو بطلان ما تنفيه· ومن ذلك يتضح أن الشاك لا يستطيع أن يفلت من السهم الذى يوجهه الى خصمه ·

أحب أن أناقش هذه الحجة التى يتذرع بهـا القطعيون لدحض الشك ، وذلك بذكر مثـال مشهور لهـذا الدحض ، وان كان الناس لا يفهمونه غالبا على وجهه الصحيح · هذا المثال هو البرهان الذى يفند به أرسطو فى الفصل الرابع من كتابه « الميتافيزيقا » حجة خصوم قانون التناقض · ولما كان الناس لا يفهمون هذا البرهان على حقيقته تعين علينا ابداء ملاحظة مبدئية خلاصتها أن خصوم قانون التناقض لا ينفون هذا القانون ، ولا يمكنهم أن يفعلوا ذلك لأنهم ان نفوه أكدوا بذلك صحة عكس هذا القانون ، وذلك باستخدامهم له ضمنيا فى اللحظة التى ينفونه فيها · وكثيرا ما يعبر القطعيون عن هذا البرهان على النحو الآتى : وهو أن نفى قانون التناقض ينطوى على تناقض ذاتى · ولكن هذا القول هو رد ضعيف على حجة داحضة : فأما أنه رد ضعيف فلأن الخصم ـ أى الشاك ـ قد يجيب بأن اتهامه بالتناقض باطل لأنه لا يعترف أصـــلا بصحة قانون التناقض ، وأما أنها حجة داحضة فلان الشاك حين يقول قولا ولو كان سلبيا انما ينضم بالفعل الى معسكر القطعيين ، وبذلك يرتد اليه سهم النقد الذى يوجهه الى خصمه ·

والحق ان ارسطو لم يتورط فى هذه الحجة البسيطة ، ولكنه يتصور أن خصمه (سواء أكان خصما حقيقيا أو خياليا) لا يثبت ولا ينفى وانما هو « يطلب » ، أى يطلب البرهنة على صحة قانون التناقض · واذا أجيب بأن قانون التناقض امر بديهى لا يمكن البرهنة عليه كان ذلك الجواب واهيا ، ويدرك أرسطو هذه الحقيقة تماما لأنه ان أجاب الخصم بهذا الجواب كان معنى ذلك أنه لا يوجد معيار لصحة هذا القانون (مع استبعاد كل معيار تجريبى فى هذا الصدد) · ولذلك يلجأ أرسطو الى استراتيجية دقيقة ، وان كانت مشوبة بعيب واحد على الأقل فى ظاهر الأمر · ذلك ان هذه الاستراتيجية لا تؤدى الغرض منها الا اذا تكلم الخصم وقال شيئا ما ، ولكن ما الذى يدعوه الى أن يقول شيئا ما ؟ اننـا نعرف أن الشكاك فى العصر الهلنستى كانوا يلتزمون الصمت أو يدعون « الحبسة » (العجز عن الكلام) حتى لقد قال اسبينوزا ـ الفيلســـوف الألمانى ـ ان « الشكاك هم جماعة من البكم » · ولذلك يطلب أرسطـو الى الشاك أن يتكلم اذا لم يرد أن يكون مثله « مثل النبات » ، وكأن أرسطو يريد أن يستثير فيه نخوة الرجولة فيقول « تكلم اذا كنت رجلا » ! هذا اذا لم يلجأ أرسطو الى حجة أقوى هى أن الشاك يفكر ، ومن ثم فهو

يتكلم مع نفسه ، متابعا في ذلك أفلاطون الذى قال ان التفكير هو حوار النفس مع ذاتها ، ولذلك يشتمل على تركيب لغوى أو ما يشبه التركيب اللغـــوى ٠

واذا سلمنا بذلك فان تنفيذ الشك يتم دون مغالطة لأنه لا يتحتم في هذه الحالة أن يثبت الشاك أو ينفى شيئا على الاطلاق ، وهو سوف يرفض بحق أن يفعل ذلك اذا كان صادقا مع نفسه ٠ ولكن يكفى فحسب أن يقول شيئا ٠ ولمـا كان أرسطو لا يقصر الكلام على الجمل الخبرية التى تحتمل الصدق أو الكذب ويدرك أن من الكلام ما ليس صحيحا ولا باطلا مثل التضرع والابتهال والدعاء أمكن له أن يقول ان الخصم يجب عليه - على الأقل - أن « يطلب » شيئا ، وبذلك يقول كلاما يعتبر جزءا من الجمل التى نسميها اليوم بالجمل الانشائية (ضد الجمل الخبرية) ٠ وعلى كل حال فانه يمكن تفنيد الشك على هذا المستوى أو على مستوى أعم هو مستوى الكلام نفسه ، ذلك أن الشخص حين يتكلم بكلمة ما فانه يعنى بها شيئا واحدا والا لأصبح الكلام متلبسا لاحتماله معنيين أو اكثـر ٠ وحينئذ يفقد الكلام وظيفته وهو التفاهم بين الناس ٠ فمثلا حين أنطق بكلمة « رجل » فى الأحوال العادية للكلام ، يكون لهذه الكلمة « معنى » لا صلة له بما اذا كنت أعنى بها انسانا موجودا أو غير موجود ٠

هذا المعنى هو ما يسميه أرسطو « ماهية » ، وهـذه الماهية هى ما يعبر عنه « بالتعريف » ٠ وهذا كاف فى حد ذاته للبرهنة على صحة قانون التناقض (أى عدم الجمع بين النقيضين) ، وايضاح ذلك أنك اذا قلت « انسان » فأنت تفكر فى « حيوان ناطق » (وهذا هو تعريف الانسان » ، وبالتالى تستبعد امكان اطلاق اسم الانسان على اى كائن ليس بحيوان ناطق ، كما تستبعد امكان أن يكـون « الانســـان » فى وقت واحـــد « لا انسان » أى أن يكون حيوانا غير ناطق ٠ والواقع ان المعنى يتطلب عدم التناقض قبل أن يتطلبه المنطق نفسه ٠ ويجب على الشاك أن يسلم بأنه ما دام يتكلم فان كلامه ينطوى على حقيقة خبرية كامنة بالفطرة فى كل ما يقوله ٠ وهذه الحقيقة لا يرقى اليها الشك ، لأن الشك نفسه ما دام الانسان يعبر عنه بالألفاظ يعد نوعا من الخبر الذى يحتمـــل الصدق والكذب ٠

هذا التفنيد ينطوى على قدر كبير من المهارة التى نالت اعجـــاب أجيال من الشراح والمفسرين ، ولكن هل هذه المهارة تجعل هذا التفنيد مقنعا تمام الاقناع ؟ ان قوة الشاك تنبع اولا من رفضه الالتزام بتقديم البرهان على صحة شكه ، والحيلة التى يلجأ اليها اليقينى (القطعى) هى

فرض هذا الالتزام عليه ، واثبات عجزه عن تقديم البرهان دون ان يقع فى التناقض • ولكن هل يعنى هذا ان اليقينى كسب المباراة ؟ لا أظن ذلك • ماذا يريد الشاك فى النهاية ؟ انه يريد ان يبين أن الحقيقة أمر نسبى ، أى بالنسبة لوجهة نظر معينة أو افتراضات معينة يسلم بها المتكلم ، ولكن لا يمكن الحكم بصدقها أو كذبها دون الدوران فى حلقة مفرغة ، ذلك انه لا يوجد معيار أو مقياس للصدق أو الكذب دون أن يقوم على أساس ، كما لا بد أن يقوم هذا الأساس على مقياس • ويعتقد الشاك انه يمكنه التخلص من هذه الدائرة بنبذ فكرة المقياس أصلا أو بجعلها نسبية وهما فى النهاية شىء واحد • أما اليقينى الذى يمثله أرسطو فهو يعتقد أنه اكتشف مقياسا مطلقا (غير نسبى) هو « وضوح المعنى » • ولكن اذا سلمنا بهذا الوضوح دون البرهنة عليه الا يخدم ذلك قضية الشاك ؟ ان لب حجة أرسطو هو أن كل كلمة ذات معنى واحد واضح لا ليس فيه ولا غموض ، ولكن أليس هذا القول عبارة عن مجرد افتراض ؟ واذا قيل ان هذا الافتراض يوجد فى كل لون من الوان الكلام ولا ينبع من وجهة نظر معينة عند هذا المتكلم أو ذاك فان ذلك لا يجعل هذا الافتراض مطلقا لأنه يتعين علينا أن نبين هنا أن المراد هو كل لون من ألوان الكلام الواعى ، المعقول ، المنطقى ، والواضح ، المفهوم ، أو بعبارة موجزة هو كلام ذو معنى واحد لا لبس فيه ولا غموض • وهذا يستلزم ضمنا أن هناك كلمات لا معنى لها ، كلمات جوفاء لا تعدو ان تكون ضربا من الهراء • بيد أن تفضيل الكلمات القوية المعبرة عن الكلمات الجوفاء ، وتفضيل القول السليم على القول السقيم ، وتفضيل التفكير العقلانى على التفكير الخرافى ، يتطلب دليلا قاطعا جازما لا مجرد وضوح المعنى ، متى أخذنا فى الاعتبار احتمال ان يلجأ الشاك الى القول بعكس ذلك •

وهكذا يتضح لنا أن الدائرة تدور على أرسطو فى كفاحه من أجل أن يبين ان الأمر لا يقوم على التسليم بافتراضات معينة ، كما يتضح أن انتصار مذهب اليقين انتصار باهظ الثمن • ذلك أننا اذا أمعنا النظر فى الأمر ألفينا أن تفنيد الشك الذى يعتقد انه مبنى على أمر ضرورى لا يستطيع الشاك أن يجد مهربا من التسليم به ، لا يرتكز على هذا الأمر الضرورى الا على أساس ثلاثة افتراضات يعتقد انها صحيحة دون برهان ، وهى :

١ ــ لكل كلمة معنى واحد •

٢ ــ لكل شىء ذات (جوهر)

٣ ــ توجد علاقة بين ذات الأشياء ومعانى الكلمات •

ولكن أليس فى سعنا أن نقول (ويقول أرسطو ذلك بالفعل لكى يتفادى الاتهام بأنه متعسف) ان كلا من المتكلم والمخاطب يسلم منذ البداية بهذه المبادىء الثلاثة ؟

ان الكلمات التى يستعملها المتكلم اذا لم يكن لها معنى واحد لم يفهمها المخاطب ، بل انها لن تفهم اذا لم تتفق مع العالم الذى يعيش فيه كل من المتكلم والمخاطب • واذا كانت الكلمات خلوا من المعنى تعذر التفاهم وتبادل الأفكار والمعانى بين الأشخاص ، بل تعذر الحوار بين الانسان ونفسه • وهذه الشروط اللازمة للتفاهم والحوار شروط عامة وضرورية فى حالة الحوار الفعلى • ولكن الشاك يرفض هذا الموقف لأسباب تتصل بمنهجه فى البحث • ومن ذلك نستنبط أن المتكلم يجب أن يسلم بهذه الافتراضات اذا آمن بامكان الاتصال والتخاطب والتفاهم ، وهكذا يتضح أن الشاك يحتفظ بقوة مركزة ، فهو الذى ارغم اليقينى على التسليم بافتراضاته فى اللحظة التى ظن فيها اليقينى انه أرغم الشاك على التسليم بهذه الافتراضات !

***

والنتيجة التى نود أن نخلص اليها من هذا التحليل أنه ما من مذهب من مذاهب الصدق يستطيع أن يطبق مقياسه على نفسه ، وأن الشكاك على حق حين ألمعوا الى أنه لا يوجد أى مقياس للصدق خلاف المقياس الذى ينادى به أحد المذاهب المقررة التى تحتاج هى نفسها الى الاثبات • وكل مقياس يحتاج الى مقياس آخر لاثبات صحته • وأما القضايا التى لا مقياس لها لامتحان صحتها فهى ما سميته بالافتراضات المسلم بها مقدما •

وقد ضربت مثلا لهذه الافتراضات أو المسلمات عندما أشرت الى ما ذكره أرسطو من أن كل كلمة لها معنى ، فهذه المعادلة (الكلمة والمعنى) قضية مسلم بها ، وهى فى حكم البديهية لاتحتاج الى برهان ولا تفتقر الى اثبات • وهناك مثل آخر لهذه القضايا اليقينية يستشهد به أرسطو أكثر مما يستشهد بالمثال السابق ، وهو مستمد من طريقة تركيب الكلام فى اللغة ، فمن المعروف أن كل جملة تتكون من فعل وفاعل أو مبتدأ وخبر فلا فعل بلا فاعل ولا خبر بلا مبتدأ • وهناك مثال ثالث مستمد من تركيب الأشياء هو قيام العرض بالجوهر ، فلا عرض بدون جوهر ، كما لا فعل بدون فاعل ، كما لا كلمة بدون معنى • فهذه الأمثلة الثلاثة كلها افتراضات مسلمة أو قضايا بديهية ليست محلا للشك • بيد أن هذه المسلمات تصطدم بعقبة منطقية أثارها الباحثون منذ

عهد اسبينوزا ، وخلاصتها أن القول بصحة هذه القضايا يجب أن يستند الى دليل ، هذا الدليل نفسه يجب أن يستند الى دليل آخـــر ، وهكذا دواليك الى مالا نهاية له · وهذا ما يسمى بنظرية الدور والتسلسل ·

وقد اعترف معظم المناطقة المعاصرين والمدققين بفساد نظرية الدور والتسلسل من الناحية المنطقية · مثال ذلك أن و · أ · كويتين يتحدث عن غموض مناط الاستناد فى هذه النظرية ، وأن ج· هنتيكا يرى أنه لا توجد وسيلة للتخلص من العجز عن وصف الحقيقة والتعبير عنها سوى التسليم بأن دلالات الألفاظ ومعانى الكلمات لانهاية لها · وهذا الرأى ليس أصوب من الأول · ولكن هؤلاء المناطقة يأملون فى التغلب على فساد هذه النظرية بانشاء « نماذج » تهدف الى حصر القضـــايا التى لايمـكن البرهنة عليها وجعلها أكثر قبولا ·

ولا شك لدينا فى أن أرسـطو لم يطلق بمحض الصـدفة اســم « التفسير » على كتاب له يخضع فيه للتفسير شروط الدليل الصحيح · ولا ريب أن ارساء قواعد المنطق على التفسـير ـ وهو ما أدى الى انقاذ المسلمات المنطقية من مأزقها ـ هو الذى أتاح لمذهب اليقين عند أرسطو أن يفلت من المأزق الذى وقـع فيــه ، وســاعده على ذلك مســلك السوفسطائيين الذى يتسم بالاستفزاز ·

ولكن فى وسعنا أن نبرهن على أن التفكير الغربى كله مبنى على هذه المسلمات أو الافتراضات المسلم بهـــا مقدما · مثـال ذلك أن بارمنيدس الفيلسوف الأغريقى كان يعتقد أن معنى الصدق هو المطابقة بين الفكرة وكينونتها (وجودها) فى الواقع · ولكن الكينونة ليست اسما بسيطا محايدا للدلالة على الواقـع أو المطابقـة بين ما أقوله وبين ما هو واقع · صحيح أن فعل الكينونة (to be) يدل على ما هو واقع ، ولكنه يدل أيضا على معنى تقريرى هو الوجود والاستمرار فالصدق اذن هو فكرة تتحقق عن طريق الوجــود والاستمرار ، والصـــدق ينفى الصيرورة ، أى أن الكينونة لاتدل على الصيرورة · هنا نجد أمرا تقريريا (جازما) لم يفرضه علينا أحد · هذا الأمر التقريرى هو الذى يسود الميتافيزيقا الغربية كما نبه على هذا هيدجر أكثر من مرة ، وبمعنى نقدى أكثر مما يظن ·

ومن ناحيـة أخـرى فان قصر مفهوم الحقيقة على ما يمكن اثباته بالتجربة ـ وهو الأمر الذى تتسـم به ايدلولوجيـــة العلم الحديث ـ لايخلو من الافتراضات المسلمة أكثر مما يخلو منه المفهوم القديم ، بل ان

هذه الافتراضات امتداد للافتراضات القديمة · انها تقصر الحقيقة على كل ما يمكن ادراكه حسيا (أى كل ما يشاهد بالعين ويلمس باليد) · وقد يرى البعض أحيانا أن هذه الافتراضات مقيدة ، وقد يراها أحيانا تعسفية ، وأنها غير مثمرة فى المجال العلمى ، وربما كانت قيدا على الفكر أو ـ على الأقل ـ أكثر تطويقا له ·

وتعتمد الحقيقة اليوم ـ من حيث تعريفها ووظيفتها ـ على المصالح الانسانية التى لايمكن اثبات مزاياها وفضائلها ·· ولما كانت هذه المصالح مختلفة ومتباينة على امتداد العصور التاريخية وجب تفسيرها · وهذا هو دور علم التفسير الذى يحاول باستمرار البحث عن المعانى الضمنية الخفية ، وبذلك يثبت أنه هو الوريث الشرعى للشك القديم · ولاريب أن هناك سلطة عليا ـ ولنسميها العقل مؤقتا ـ يحق لها أن نحكم على شرعية هذه المصالح · ولكن أين تتركز هذه السلطة ، ومن الذى يملكها دون منازع ؟ على الرغم من استحالة الاجابة عن هذا السؤال بوضوح فانه يمكن اتخاذ خطوة كبيرة الى الامام اذا اعترفت كل ثقافة واعترف كل مذهب فكرى ـ فى انتظار المثول فيما بعد أمام محكمة العقل العالمية ـ بارتكازهما على مسلمات (كان من الممكن أن تسمى فى القرن الثامن عشر بالأهواء) تعجز هذه الثقافة ويعجز هذا المذهب عن تبريرها دون الدوران فى حلقة مفرغة لقيامهما على هذه الأهواء · الحق أن الفلسفة الغربية المستوحاة من الفلسفة الاغريقية لاتستطيع ـ حتى ولو ادعت أنها عالمية ـ أن تتبرأ من هذه الخاصية ولا أن تنجو من الموقف المحفوف بالمخاطر الذى تجد نفسها فيه · انها تمتاز ـ على الأقل ـ بأنها تضم بين جوانحها ـ فى شخص الشكاك ـ ذلك الضيف الثقيل الذى يرغمنا باستمرار على الاعتراف بهذه الحقيقة !

بيير اوبنك

الصدق فى الفن

ايفانجيلوس ا · موتسوبولس

ربما يبدو الحديث عن الصدق فى موضوع الفن متسما بالجسارة على أقل تقدير ، حينما يشبه أفلاطون الفن بالسفسطة فى محاورة السفسطائى (فقرة ٢٣٤ جـ) ، وبعبارة أخرى يشبه الفن بالكذب والتشويه · وليس ثمة شك فى أن هذه المقارنة تقوم على المبالغة ، اذ أن أفلاطون يصر فى موضع آخر على ضرورة الحقيقة الفنية : فى محاورة السفسطائى نفسها (فقرة ٢٩٩ هـ) حيث يقرر « احتمال استحالة الحياة بغير الفن »· وقد يصبح ما يعطى للفن من أهمية أمرا جليا حين نرى أن أفلاطون قد استعمل هذا التعبير نفسه من قبل فى محاورة الدفاع (فقرة ٣٨ أ) بالنسبة للفلسفة ، وهى نشاط يعده الانسان المدرك لوجوده الذاتى نشاطا خاصا ببحث حياته نفسها بحثا دقيقا · ويوضح هذا التشابه فى التعبير تماثل النشاطين من ناحية التصور والقيمة (لكنهما نشاطان متمايزان) للعقل الذى أثر فيه أفلاطون ، وهو على مستوى آخر ، كما قد رأينا توا ، يدين أحدهما على أية حال ادانة واضحة بلا تردد · ونقول ادانة واضحة لأن أفلاطون لا يندد بالفن بوجه عام ، لكنه كان ضد فن معاصريه الذين يتهمهم صراحة بقبول المبدأ الأساسى لاحتمال الصدق باستعمال حيل وألعاب بهلوانية من أجل غاية وحيدة هى امتاع عامة الجمهور ومداهنته · وبعبارة أخرى يستبدلون البحث عن الأصالة ببراعة الابداع الذى لا يفهم الا لذلك التأثير وحده ، مما يعنى مطابقة هذا الأنموذج لاستبدال القيم بعهد الفنان نفسه بالنسبة لجمهوره ·

وهنا يصدر أفلاطون مرة أخرى أحكاما مبالغا فيها على فن عصره ، وتوجه هذه الأحكام أيضا الى التقليد المفرط للواقع الحسى (الرسم القائم على خداع العين (١) ، والافراط فى الوصف ، والموسيقى الواقعية) (٢)

المترجم : حسن حسين شكرى

(١) Cf. P.M. Schuhl Platon et l'art de son temps (arts plastiques), Paris, Alcan, 1933, p. 39 et seq.

(٢) E. Moutsopoulos, La musique dans l'oeuvre de l'oeuvre de Platon, Paris, P.U.F., 1959, p. 278 et seq.

والى البحث المتواصل عن وسائل فنية بارعة جديدة تتيح للفنانين تقديم رسائلهم المداهنة للجمهور بصورة أيسر • ومع ذلك سنقر بأن اغتفار موقف أفلاطون أمر محتمل ، حيث رأى معظم فناني عصره قد أغفلوا على ما يظهر الجانب الصادق لابداعهم من أجل الجانب اللطيف للمداهنة والاغراء • ومن هذا يتأتى الابتعاد عن معنى فكرة المحاكاة ، ثم الابتعاد عن فكرة التعبير ، والاتجاه الى فكرة التقليد (٣) • ويقال ان من طبيعة الأمور أن موقف أفلاطون من الفن كما كان يمارسه معاصروه ، وكما بررته الحقائق في الوقت نفسه ، يعد توضيحا ، على ما يبدو ، لما بالغوا فيه من نقاط • وبالطبع لم يكن اتخاذ أفلاطون لهذه المسألة سوى ذريعة أو نقطة انطلاق عادية على أفضل تقدير للاهتمام بدراسة مشكلة الصدق الفني • والواقع أن أفلاطون كان أول من يهتم بتلك الحاجة التى تتيح العمل الروحى والثقافى من وجهة نظر مختلفة ، ومن ثم حكم بالادانة ، وأوضح أن الجانب « السلبى » للفن جميعا انما يكمن فى اضطراب الفنان ، « واضطراب المشاهد » حيال الأفكار المرتبطة بالصدق ، وباحتمال الصدق والاستقامة والدقة •

وحيث ان جورجياس قد هذب هذا الاضطراب على المستوى النظرى ، وطبق على مستوى الأعمال الفنية العظيمة (ضمن عمليات تهذيب أخرى فى بناء البارثينون) (٤) ، فقد كان من اليسير على أفلاطون أن يشجب مبدأ ، وأن يكيل المديح للعود المفيد الى أشكال أقدم وأشد تزمتا ، وأقل تعقدا ، وتمتاز بابقاء الزمن عليها (الشرائع ، الفصل السابع ، فقرة د) ، وتكون لها بالتالى تلك الصلابة الصامدة التى ظلت ضمانة لصدقها المتأصل •

٢ ـ الصدق ابداع للكمال

قبل أن ندخل فى بحث ماهية الصدق الفنى يجب أن نعين ماهية الصدق بالنسبة للمقتضيات الفنية • ولا يمكننا هنا أن نغفل تعريف توما الأكوينى ، المتفق مع طبيعة الفكر الأرسطى الذى قد يعد الصدق بلغته « كمالا للشىء والعقل » ، ثمة اذن علاقة أصيلة مختلفة ، على أية حال ،

---

(٣) H. Koller, Die Mimesis in der Antike Nahahmung, Darstellung, Ausdruck, Bern, A. Francke, 1954, p. 17 et seq.

(٤) P. A. Michelis, «Refinements in Architecture», Journal of Aesthetics and Art Criticism, 14, 1955, pp. 19-43, especially p. 26 et seq.

عن حقيقة الشيء ، أعني موضوع الادراك ، بل الحقيقة نفسها في واقع الأمر كما تفرض وجودها نفسه على العقل الذى يدركها • والمألوف أننا نضع العلامة الفارقة (التى تفترض قابليتها لما هو أبسط) بين الصادق والزائف • وفى هذا المضمون تبدو القيمة المعرفية « زائف » كأن لها على الأقل قيمتين متميزتين على الأخص ، هما قيمة الخطأ ، وقيمة الكذب وتعادل القيمة المعرفية « صادق » التى قد يكون لها على الأقل قيمتان أخريان فيما يبدو ، هما قيمة الصائب والمتقن • والآن اذا ما نظر الى الخاطيء على أنه منحرف عن معيار فريد بعينه تمثله الاستقامة ، والى الكاذب على أنه تضاد طباقي للصادق بامتثاله لمسلمة احتمالية الصدق ، يصبح من الواضح أنه فى ميدان الصائب الرحيب الآن تكون قيمة الخاطيء أقل تناقضا مع قيمة الصائب عن قيمته فى ميدان الزائف ، وتتعارض مع الكاذب • وحتى تثبت هـذه الأفكار فى أذهاننا دعنا نتخيل على مستوى الهندسة الاقليدية سطحا مستويا رسم عمود على أية نقطة فيه • فان وحدانية هذا العمود تمثل وحدانية قيمة الصائب • وأى مستقيم آخر يرسم من النقطة نفسها سيكون مائلا بالنسبة للسطح المستوى • وقد يكون ثمة عدد لامتناه من الخطوط المائلة المحتملة المعارضة لوحدانية الخط العمودى الأول ، قد يمثل كل منها تعبيرا خاصا لقيمة الخاطيء • فضلا عن ذلك فان أى امتداد للخط المستقيم الأول من الجهة الأخرى للسطح المستوى يمثل رفضا للجهة السابقة ، وبالتالى رفضـا لقيمة الكذب ، لأنه اقامة نقطة مضادة لنقطة من أجل مراعاة الصائب وحماية لاحتمال الذاتية للصدق • وبوسعنا مضاعفة هذا العمل بصورة منتظمة لربـط أى مشهد شـامل ومتكامل ـ لتمثيل قيم من قبيل : القيمة الصحيحة ، والقيمة الافتراضية ، أو القيمة المنافية للعقل • لكن دعنا نتشبث بما هو جوهرى ، أعنى بقيم الصائب ، والخاطيء ، والكذب ، وحسب • وفى اطار المثال المختار يظهر أن مجال الصـدق قد اتسع اتساعا شاسعا من أجل اقرار الصائب والخاطيء ، بينما يكون الكذب معتزلا فى الوقت نفسه فى وحدانيته الذاتية للاستقامة ، ولا يوجد الا بفضلهما وحده (٥) • وتتيح اعادة تنظيم هذه المقولات المعرفية للكون اصلاح مقولة أن الخـاطيء لم يعد متهما بالسلبية ما دام يحقق مكانه الموجب ، ومن ثم يمكن احتماله • ويحدث هذا فى نطاق القطاع الكبير الذى يحدده داخل ميدان الصـدق الذى يتكامل فيـه ، حتى يمارس النشاط الفنى بصورة مشروعة فيما بعد الى ما شاء الله • ويصبح الفن

---

(٥) E. Moutsopoulos, "Vers un élargissement du concept de vérité : le presque-vrai», Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix, 40, 1966, pp. 189-196'

بذلك احتمالا للتعبير الكامل والملائم ، والممكن تبريره لعالم أكثر ثراء - بصورة لا تضاهي - من ذلك العالم الذى يعبر عنه التفكير العلمى · أى شيء يحكم عليه أول الأمر بأنه « زائف » فى الفن ليس فى الواقع وفى نسق الأفكار نفسها سوى رافد من توسع فكرة الصدق ·

أضف الى ذلك أن الفن يستفيد بهامش التسامح الذى يقر بأنه حقه فيما يتعلق بالتوسع موضع البحث ، حيث لم تعد المسألة هى انكار صدقه ، بل مسألة التعرف على صدق مختلف تماما من تلك الفكرة التقليدية للصدق · واذا كان الصدق عند باشيلارد Bachelard على مستوى العلم هو ابداع للكمال (٦) ، وهو الابداع المقدم بلا منازع على مستوى الفن ، فانه قد يكون ابداعا لكمال لا يحتاج الى تأييد بالحقائق ، بلا منازع على مستوى الفن ، فانه قد يكون ابداعا لكمال لا يحتاج الى تأييد بالحقائق ، بل يبقى ابداعا بتنظيمه الشكلى والتعبيرى وحسب (٧) · فالفن ليس محاكاة للواقع ، بل هو ابداع نابع من واقعه الذاتى وصدقه ·

٣ - الفن شاهد عيان

اذا كان الفن هو التعبير عن شيء ما وعن شخص ما فانه فى التجريد ليس كذلك · بل هو - أولا - تعبير عن ادراك شخصانى ، وتعبير عن لا أدراك جمعى مصبوغ بالشخصانية من خلال مزاج بعينه ، وهو - ثانيا - تعبير عن حقيقة دقيقة تتماسك فى صورة خاصة للتجربة التى يكون لها فى الأصل مواصفات مرتبطة بالدافع الابداعى أيا كانت تلك المواصفات · ولو أمكن وصف العمل الفنى فى ظل هذه الظروف بأنه تثبيت موضوعى لحدث ما فى ضمير الفنان الذى يعنى بتنظيمه وترسيخه فى صورة ملائمة وفق ميزة طبيعته الخاصة ، يكون الفن فى حد ذاته مجموعة اجراءات تبدأ بالحافز الأول للابداع الفنى ، وتنتهى بعد مرورها بعمليات متعاقبة شديدة التباين والتعقيد بعمل فنى مرتب بصورة محددة · وبالأسلوب نفسه يكون المجموع الكلى للأعمال التى تعد قوام الميراث الفنى للبشرية صورة مجسدة للشهادة بأن ما يمنحه الانسان

---

(٦) G. Bachelard. L'Expérience de l'espace dans la physique contemporaine, Paris, P.U.F., 1937, p. 94 «Maximum reality comes at the end of knowledge, not at the beginnnig of knoWledge».

(٧) E. Moutsopoulos, «Du 'faux' dans dans l'art», (II Congresode Filosofia,) doba (Argentina), 1971), Actas, Vol I, Buenos Aires, Editorial Suda- merciana, pp. 335-338.

للعمل الفنى من ظروفه الخاصة ، أو من طبيعته وتاريخه بعبارة أخرى ، ليس الا سلسلة لتعاقب صراعاته مع الكون من أجل تأكيد حريته • ومن هنا صارت المسألة هى ترسيخ صدق تجاربه ، وبذلك تنشأ العلاقة المناسبة بين تلك التجارب وترسيخها الموضوعى فى شكل فريد لا يتكرر • وما دام العمل الفنى يثبت أى حدث وقع فى باطن الضمير باقتفاء أثره فمن المحتمل وصف كل عمل فنى بأنه حولية تاريخية • ومن وجهة النظر هذه فان العمل الفنى يرسخ نوعا من الصدق التاريخى • ومع ذلك ربما نعرض صدقا تاريخيا على طريقة ثيوسيدس مثلا ، أو على طريقة ميشيليه ، وبالاعتماد على الحقائق وتقويمها أو التكامل معها تنبثق منها صور منعكسة وملاحظات عن كون باطنى يحرك المؤرخ وعمله بقوة دفع متسامية كالتى رفضها رنكة بدعوته المؤرخ الحديث الى التشبث بالحقائق فى عبارته «Was es eigentlich geschehen ist» (٨) (أى بكل شىء حقيقى حدث) • والآن اذا كان لفن كتابة التاريخ قوانينه الخاصة التى تحدد وظيفته الموضوعية التى قد تتسم بظل من الفرق الدقيق باللجوء الى التقويم والتفسير ، فان الفن لكونه شاهد عيان يجبر كذلك على مراعاة المقتضيات العضوية والشكلية المفروضة عليه بسبب طبيعته البنيوية • ومن هذا تأتى أوجه الدقة العقلانية والتاريخية فى العمل الفنى الذى يعرض أحداثا واقعية أو مواقف أصيلة ، بيد أن هيكله البنائى وشكله يمتثلان لقوانين تختلف كل الاختلاف عن القوانين الطبيعية أو تتعارض مع الصورة الفوتوغرافية الدقيقة المطابقة لما يصوره من أحداث •

٤ ـ الصدق الجمالى و « الآنية »

ليس هذا « التغيير » سوى نتيجة منطقية لازمة للطبيعة « الآنية » لكل نشاط فنى (٩) ، ولكل عمل فنى أيضا (١٠) • وفكرة « الآنية »

---

(٨) L. von Ranke, Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, Berlin-Leipzig, 1824, p. 7 et seq.

(٩) E. Moutsopoulos, «Alternative Processes in Artistic Creation», Proceedings of the 8th International wittgenstein Symposium (Kirchberg am wechsel, 1983), part I, Vienna, Hölder-Picher-Tempsky, 1984, pp. 107 ; Idem, «Le modèle de l'oeuvre d'art : idéalisme ou pragmatisme ? La représentation», Actes du xvjie Congrès de Philosophie de Langue Française, Strasbourg, 1980, pp. 300-302; Idem, «La finition de l'oeuvre d'art : contraintes et licences. A filosofia e as ciencias» (IV Semana Internacional de Filosofia, Curitiba), Rio de Janeiro, 1978, pp. 22-24.

(١٠) E. Moustopoulos, "Sur le caractère 'kairique' de l'oeuvre d'art», Actes du V Congrès International d'Esthétique, Amsterdam, 1964, pp. 116-118.

التي تنبثق من الحد الأدنى العارض ، والفرق الأمثل بين مقولتي « لا مثيل له من قبل » و « لا مثيل له من بعد » التي تترجم على مستوى الفن بأنها اعادة الهيكل البنائي للواقع ، وتترجم أيضا بأنها « فرض صدق فني بعينه على الواقع الحسي » • وليس الصدق الفني سوى رافد للتطبيق الحتمي لمبدأ التكامل الشكلي ، كما هي الحال لضرورة التوكيد المستمر لحرية الوعي الابداعي في تعبيره ، وامتدت ذاته في وسيلته الخاصة للتعبير • ويخلد النقش الحجري التذكاري المعروف (نارام - سن) مثلا - وهو تحفة رائعة من روائع فن النحت البابلي - ذكرى نصر مجيد يكثف قوته أسلوب معين حيث يختار الفنان منظورا عكسيا خاصا قائما على التسلسل الهرمي لمجموعة من الأشخاص ، وجعل أعظمهم شأنا عنده أكبر حجما من الآخرين حتى لو كانوا في خلفية النقش • ويرى الاجراء نفسه مرتبطا هذه المرة بمبدأ ثنائية القطب في الفسيفساء الهيلينستية التي تمثل الاسكندر والملك دارا ابان معركة أسوس • ويعتمد ايسخولوس في مسرحيته « الفرس » على رواية هيرودوت التاريخية لكن بطريقة عكسية ، حيث يجعل داخل قصر الملك الفارسي « اكسركسيس » ، وبذلك غير المنظور التاريخي الجانب اليوناني في رواية هيرودوت ، وتجربة التاريخ الجانب الفارسي في مسرحية ايسخولوس • كما نجد في النسختين المتعاقبتين لحفل تتويج نابليون الموجودتين بمتحفي اللوفر وفرساي أن الفنان دافيد قد صور والدة نابليون ، التي لم تكن موجودة في الحفل ، وسط خلفية الصورة ، مع اضافة الاصرار المتوقع من الامبراطور ، ويبين هذا الشكل الذي يسود المشهد في قلب المنبر المفقود في الظلمة ارادة الفنان في تنظيم عمله باقحام واقع تاريخي مرغوب ، ويفرض لونا من الصدق الفني البحت مؤيدا بالأصالة الجمالية • وفي عصرنا هذا نجد الفنان بيكاسو يستخدم في لوحته الشهيرة « جيرونيسكا ★» حادثا تاريخيا حقيقيا ، ويهتبل الفرصة للقيام بعملية تجريد حسنة تمثل الطبيعة المأساوية لحالة البشرية ، وصور في عملية التجريد هذه أعظم الحقائق تباينا ، ونظمها طبقا لقانون جمالي واحد يستقى من الهام الفنان ومن البناء الجمالي ، ومن طبيعة العمل نفسه بحق • وقد تذرع مؤلف الالياذة أيضا بحادث بسيط من حوادث حرب طروادة ، هو غضب أخيل الذي هو أصل ابداع كون بأكمله يتسم بتماسك شديد ، وخيال جلي ، وصدق لا جدال فيه • وليس ثمة ظل واقعي في تمثال ميرون « رامي القرص » ، وهو رسم توضيحي لقانون تناسب الجسم البشري ، حسنه فنان من

(★) صورة حائطية الهمته اياها الحرب الأهلية الأسبانية ، وقام بعملها سنة ١٩٣٧ (المترجم) •

أساتذة فن النحت القديم ، الذى يخلق موقفه المواقف المتعاقبة للاعب الرياضى · ويتجلى الصدق الشديد فى هذا التمثال من خلال الاتساق الذى حرره الشكل الجمالى ، وهو بيان (للآنية) أى اللحظة التى لا تضارع ، أى التى لا مثيل لها من قبل ، ولا مزيد عليها من بعد ، والحد الأدنى ، والحد الأمثل الذى يستعيد الخلود للجوهر من ناحية ، والبقاء من ناحية أخرى فى اطار ما سوف يأتى · والأمر كذلك بالنسبة لجميع هذه التكوينات العضوية التى تخضع فيها المعطيات الطبيعية المتباينة لمبدأ جمالى واحد · وفى هذا الموضوع جدير بنا أيضا أن نذكر مسلسل اللوحات الأربع للفنان ارسيمبولدو Arcimboldo التى تمثل مخلوقات « الساتورى » (*) ، وتوضح الفصول الأربعة المتحققة من التوالد متباينة ومعزولة عن اصلفات النباتية لكل منها ، بيد أنها تحتشد مرة أخرى ، ويعاد تنظيم هيكلها وفق تصور وحدوى فريد يبين اعادة تنظيم الواقع بصدق مستقل عن الشكل الذى فرضه تكوينه · كما نجد هذه السمات فى تكوينات الفنان هيرنيموس بوش (**) ، مثل لوحته الثلاثية الأجزاء « حديقة المسرات » المحفوظة الآن فى متحف برادو بمدريد ، وبها أشخاص ضخام أشبه بالملائكة ، وتتسم بصدق خالد مؤيد باتقان فائق · وهناك تكافؤ بين هذه الأعمال المنبثقة عن الشعر والفنون التشكيلية وبين منتجات الابداع الموسيقى · ففى المقطع الموسيقى الأوركسترالى « حفيف الغابة » فى أوبرا « سيجفريد » للموسيقار فاجنر ينجح المؤلف الموسيقى بوعيه فى تقديم صدق روائى أصدق من الواقع الطبيعى الذى يعكسه ، لأنه اختار ترتيب عناصره ، واعادة البنائيات المتعاقبة ، ومحا وفق الطريقة « الآنية » المنقية جميع الأصوات الزائدة عن تلك الأصوات التى كان لها موضع بطبيعتها الخاصة ملائم لجوهر موضوعه نفسه · ويظهر هـذا « الحفيف » نفسه أصدق من ذلك الحفيف الذى يسمع فى الطبيعة عادة ، لأنه أصفى وأكثر انسجاما مع المقاصد الابداعية للوعى الموسيقى · وثمة ملاحظات ربما قد تكون مناسبة للموسيقى « الواقعية » المعاصرة التى يرجع أصلها فيما يرجح الى واقعية رتشارد شتراوس (وشاهد ذلك « مشهد الحب » فى « السمفونية الوطنية » ، الذى نجح نجاحا هائلا

(*) مخلوقات خرافية غير خالدة للتلال والغابات عند الاغريق (معجم الأعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية ، ترجمة : أمين سلامة ، دار الفكر العربى ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ٢١٩) ــ المترجم ·

(**) مصور هولندى : ١٤٥٣ ــ ١٥١٦ (قاموس مشاهير الفنانين التشكيليين الأجانب والمصريين ، تأليف : فهيمة أمين ابراهيم ، شركة الاعلانات الشرقية ، القاهرة ، سـنة ١٩٧١ ، ص ٢٤) ــ المترجم ·

بسبب وفائه للطبيعة ولتجارب جميع المستمعين تقريبا ، ومزجت فيه الفردانية والشمولية بصدق مثالى) ، وهذه هى الموسيقى التى قدم لها أفلاطون فكرة وصفية برسم صورة تخطيطية لا تشمل أوجه المحاكاة الفجة لقصف الرعد وهدير الماء وحسب ، بل لأوجه المحاكاة اللطيفة للحفيف الذى يثيره الماء المصطفق بالمجاديف (الجمهورية ، الكتاب الثالث ، فقرة ٣٩٦ أ ـ فقرة ٣٩٧ ب) ٠

ومنذ وقت أقرب نجد أعمال الفنانين التكعيبيين والسرياليين مثل تكوينات ايرك ساتييه ٠ لقد رفضت هذه الأعمال الفنية فى بداية القرن العشرين وعدت نتاجا لعقلية مشوهة أقرب الى عقلية السوفسطائيين ، بيد أنها أهلت اليوم وعدت ألوانا أصيلة من الصدق الصالح للتعبير ٠

٥ ـ الفن والارتقاء بالحقيقة الواقعة

يوضح أى عمل فنى من وجهتى النظر الوجودية والمعرفية عند نقطة التقاطع لمحاور الصدق والاستقامة ، بمعنى أنه يحدد المنطقة الدقيقة للحقيقة الواقعة ، وأنه يشيد هذه المنطقة فى واقع مثالى رفيع باجراء عمليات للتنقية والتكثيف واعادة التنظيم التى يخضع لها حتى يوضحها فى طريقه ، باضفاء نوع من الملاءمة على أنموذج مفروض على مستوى عمله « الآنى » ٠ ولربما يحب الفن أن يكون محاكاة أو نسخة طبق الأصل ، لكنه لا يستطيع أن يكون كذلك ، دون أن يستقى من قوة تنقلب بها ابداعاته انقلابا وجوديا أصيلا ودون أن يتدنى الى مستوى الدجل (الرسم الخادع للعين ، مثلا) ٠ بل تتلاءم بنية نسيجه شكليا مع الواقع الحسى باعادة تنظيم السطح الفنى للنواة الصلبة التى يحددها الفنان ، ويضفى عليها قيمة « الآنية » ٠ وبهذا الأسلوب يعمل الفن على تقويم الواقع وتحسينه فى الوقت نفسه ٠ وبفضل هذا التقويم يصبح كل فن ابداعا لحقيقة واقعة ، سرعان ما تغدو حقيقة خاصة من وجهة نظر تصورها ، وحقيقة شمولية من وجهة نظر رقيها ، وحقيقة خاصة بذاتها بمعنى الكلمة ، لكنها حقيقة أيضـــا لكل ما تمليه العقول القادرة على المشاركة فى تقديمها ٠ ومن هذا يأتى اكتمالها مع مقاصد العقل المبدع ، ومبرر ابتداعه لها أيضا ٠

ايفانجيلوس أ ٠ موتسوبولس
(أكاديمية أثينـا)

هل هناك أسطورة حول الأسطورة

تشياماالنجانتودبا

ان بحث مشكلة الاسطورة ما هو على وجه التقريب الا بحث لثلاث مشاكل متكاملة هى مشكلة الحقيقة والأسطورة والعلاقة بينهما ٠ ولكن ذلك يعنى لى أيضا بحثا للمشكله الجذرية ، وهى مشكلة ماهية الحقيقة والأسطورة هل تعرض دائما بشكل ردىء ، أم أنها مشكلة مصطنعة ٠ وبتعبير آخر أليس هناك ما يعتبر أسطورة حول الأسطورة ، وربما أيضا اسطورة حول الحقيقة ٠٠ ، وبتحديد أكثر أليست هناك مشكلة فلسفية خاصة بالأسطورة هى فى الوقت نفسه مشكلة اللغة واستعمالاتها وادعائها للحقيقة ؟ ٠ ألا يمكننا اعتبار الهيكل التدريجى « أسطورة ثم فلسفة ثم علم » أسطورة كبرى بدوره ؟ ٠ أليست الاسطورة دائما نوعا خاصا من الفلسفة فى الوقت نفسه ؟ ٠ وكذلك العلم ، ألا يعتبر أيضاً مهمة معينة لاثبات حقيقة أفكار هائمة فى اطار غير علمى ، ربما كان فلسفيا أو دينيا أو اسطوريا ؟

واذا انتقلنا الى مشكلة الحقيقة ألا يمكن أن نعالجها من ناحية فلسفية بغض النظر عن اتجاهاتها التوكيدية واللغوية ؟ ٠ والحقيقة بالمعنى الاستدلالى أليست هى فى الواقع حقيقة تعبر عنها اللغة ، ولها خصائص معينة تعزى اليها ، وبالتالى فهى توكيدية ، وبالنسبة لمصادر الاقتراب من الحقيقة ، سواء كانت دينية أو فلسفية أو علمية فانها ترتبط دائما بشق أسطورى ، أفلا يمكن أن نستنتج من ذلك أن مشكلة الاسطورة والحقيقة هى مشكلة ثانوية وربما سطحية ؟

واذا كانت الاعتبارات السابقة موضوعية الى حد ما فاننا نفهم حينئذ أنه من الصعب تعريف الاسطورة أو تفسيرها ٠ وعندما نتعرض للاسطورة فاننا قد تركناها فى الحالة المبهمة التى تميز الفكر المعاصر لها سواء كانت حكاية خيالية أو خرافية أو ذات نسيج دينى أو كانت فلسفية ،

المترجم : الدكتور حمدى الزيات ٠

او مشتقة من معتقد ما ، بغض للنظر عن صعوبة أو سهولة تحـــديد انتشارها ، أو كانت من الخيال العلمي ٠

وتعود المصادر الفلسفية حول الاسطورة الى عهد افلاطون على أقـل تقدير عندما كان يفكر فى أن يلتجيء اليها ، أما قبل افلاطون فيمكن أن نذكر زيتوفان وهو ينتقد تجسيد الآلهة فى أشكال انسانية كما جاء فى معتقدات هوميروس وهيسيود الدينية وكذلك فى معتقـــدات الاثيوبيين واقليم تراسيا الاغريقى ، وعلى كل حال فان المشكلة الفلسفية للاسطورة بكل حدتها تبدو ناجمة بفعل الأزمنة الأوربية الحديثة عندما فصلت بين التفكير العلمى الحديث والتفكير الأسطورى للأجيال السابقة ٠

ولقد علمنا من مارسيل داتين أن بداية تأسيس علم الاســطورة يعود الى عام ١٨٥٠ ٠ وكان ذلك نتيجة للاكتشاف المؤلم فى أوربا بوجود قصص بها من الفضائح والحيوانية فى التراث اليونانى مثل ما يوجد عادة لدى الشعوب المسماة بالبدائية ٠ (١٠)

وهكذا بدأت الفلسفة الغربية فى تفسير هذه الأساطير فى محاوله للحفاظ عليها من ناحية ، وفى النظر اليها كمجموعة صغيرة من المتناقضات والترهات ٠ ولقد تفتح طريقان أمام الباحثين ، الأولى داخلية تحاول فهم رسالة الاسطورة من داخلها مباشرة ، والثانية رمزية تحاول الكشف عن معنى الأسطورة من خارجها ، ونستطيع الآن تقديم الافتراض الذى تصبح مشكلة الحقيقة والاسطورة طبقا له خاصة بالأزمة الأوربية المتولدة عـن التفكير العلمى الذى ساد عقب تدهور المثالية الألمانية ٠ وفى هذا المعنى لا تصبح مشكلة يجب طرحها بهذه الحدة فى كل الحضارات ٠ وقد كتب ج٠ب فرنان حول هذا الموضوع « فى الحضارات التى تســود فيهـــا تقاليد الانتقال الشفهية حيث لا توجد محفوظات سابقة مدونة ولا يوجد تاريخ أو فلسفة أو علوم بالمعنى المتعارف عليه ، فانه لا يوجـــد مـكان للأسطورة ،،،، وحتى تظهر الاسطورة لا بد من وجود هــذه الأنواع من الأحاديث المتبادلة المسجلة التى يعطيها النفى وجودا مظهريا أو مكانا وهميا. ويستتبع هذه الفكرة بعض الملحوظات النقدية ٠ أولا : يبدو أنها غـــير صالحة فيما يخص حضارة مصر الفرعونية حيث يبدو وجود الأسطورة منسجما تماما داخل نشاط عقلى كبير فى مجالات الرياضـــيات والطب والعمارة والفنون ٠٠ الخ وهنا لا يمكن انكار الاسطورة ، ولكنها تحتل مكانا لا يقل أهمية عن الايمان بالحياة الأخرى (بعد الموت) الذى نشأت بسببه هــذه الآثار العظيمـــة (الأهرام) ٠ ومـــن ثم لا نرى ضرورة للمحفوظات الثابتة المدونة حتى يكون هناك وعى بالأسطورة ، وســوف

يكون صعبا على فيرنان أن يشرح لنا ، حتى مع أخذ التقاليد الغربيـــة وحدها فى الاعتبار ما هى الشروط الواجب توافرها فى فلسفة ما ٠

وأخيرا لقد أخطأ فيرنان عندما ما أراد الاشارة من بعيد الى غياب الفرق الواضح بين المعرفة العامه والحكمة ذات الطابع الفلسفى والدينى فى الحضارات المتميزة بالتقاليد الشفهية ٠

ونحن فى المقابل نتفق مع فيرنان فى أن مشكلة الاسطورة والحقيقه تصبح عسيرة بصفة خاصة حيث يسود الاتصال بين الأسطورة والعلم لصالح العلم ، مع احتقار تام للأسطورة والدين وكذلك للفلسفة ٠

وجدير بالذكر انه وفقا لتقاليد قبائل البانتولويا فى زائير مثلا فان مشكلة الأسطورة والحقيقة ليست غير مطروحة فقط ، بل لا يوجد مقابل لغوى لدى البانتو للمعنى الغربى الحديث للأسطورة ٠ فالكلمة القابلة قد تعنى « حكاية خرافية » أو « سيرة عظمى » باللغة الفرنسية ٠ ومع ذلك يمكن القول بأن المشـــابة الثقافي (لا اللغوى) للأســـاطير فى معناها الأصلى لدى البانتو قد أصبح يأخذ معناه « أسرار المملكة العليا » وهى نوع من المعرفة يمكن مقارنته فى هذه الحالة بما هو معروف عن الاسرار ، أى أنها خاصة جدا ، ويتمتع بها مجموعة من الافراد المتميزين العالمين بهذه الأسرار ٠ ومع تميز هذه المعرفة (وعدم انفصالها أيضا) عن المعارف العامة الاقل اهمية ، فانها لا تحتل مكانا وهميا او ينظر اليهـا على اساس أنها حيوية لبقاء المملكة ٠ واذا اعتبرنا هذه المعرفة الآن هى المشابه الثقافى للاسطورة وجب ان يحدد فى الوقت نفسه أن ذلك يتم فى اتجاه مخالف تماما لما يتم فى الحضارة التى يسودها ولو جزئيا المذهب العلمى ٠ ونستطيع ان نبين ان مشكلة الحقيقة فى الغرب الان مرتبطـة ايضا بالأزمة الناتجة عن المذهب العلمى ٠ والطريقة التى تطرح بها المشكلة والحلول المقترحة حتى تتنوع حسب التيارات الفلسفية التى تسود هذا القرن العشرين مثل الماركسية والمذهب العملى ونظرية الظواهر وما وراء الطبيعة والايجابية الحديثة والفلسفة التحليلية وكذلك الفلسفة العملية المتميزة ٠ وسوف نستخدم هذا الاتجاه النقدى والعملى ذا المستوى العالى ٠ وفى هذا المعنى تصبح مشكلة الاسطورة والحقيقة هى مشكلة اللغة كوسيلة اتصال وما يتعلق بذلك من الافتراضات الضرورية ، ومنها أن الادعاء بالعناية الحقيقية لا ينجم عن محصلة الأهواء المتجمعة فقط ولكنه ينجم قبل كل شىء عن التفكير البيولوجى الثقافى ٠

الأسطورة فى الحياة الاغريقية القديمة :

حول معنى الاسطورة الاكثر شيوعا يستنتج داتين أن كلمه «ميتو» اليونانية تعنى « قصة من قصص الالهة » وهى خرافة أو أداة تعليمية من خلال الخرافة ، ثم يضيف بعد ذلك تعقيبا على كتابات م. موسى أنه على خلاف الخرافة والسيرة الشخصية الخارقة فان كل الشعب يعتقد صحه الاسطورة التى هى جزء من نظام التعبير الدينى لديهم • وطبقا لكتابات موسى يصبح لزاما علينا الاعتقاد فى وجود الأساطير • ولكن عندما يهدف موسى الى وجود الأساطير الدينية الافريقية فانه يجب ملاحظة أن وجوب الاعتقاد فى نوع ما من المذاهب الدينية أو الأساطير المؤكدة يعد أمرا غريبا فى القـارة الافريقيـة ، حيث أن الافريقيين لا يعرفون ولا يقرءون كتب النصوص الدينية ، والاعتقاد الدينى لديهم يعد أمرا تلقائيا الى حد بعيد ، حيث لا توجد سلطة دينية عليا لتحديده أو أنبياء لتقويمـه او بعثات تبشيرية لنشره •

وعندما انتقد داتين الفكرة الاساسية الجامدة حول الاساطير المنتشرة فى علوم الاغريق التى تقرر حتمية وجود معان رمزيه منحطه فى هــذه القصص الساذجة او ذات الطابع الفلسفى المبسط ، فانه استنتج كذلك ان مثل هذه المعانى الرمزية السلبية ليست عامة كما تعتقـد • وكان هيرودوت وبندار وكتاب اغريقيون آخرون من انعدامى يميلون بالتأكيد الى الحط من قيمة الاساطير التى يرجع مصـــدرها الى قصص البرابرة الساذجة (وهم الجماعات الأقل حضارة فى ذلك الوقت) • وفى نصوص معينة نستطيع ان نتعرف على تعبيرات مثل «رجال غامضون واسطوريون» وهو ما يعنى جماعات فخرية وثائرة خارج المدن تناهض ساكنى المدن • ولكن توجد أيضا نصوص تستعمل فيها كلمة أسطورة بشكل بعيد عـن الانحطاط • وهكذا نجد لدى بارمنيد استعمالا غير مجحف لكلمة أسطورة (المكونة من قطعتين) • وبهذه الطريقة يأمر أمبيدو كل تلامذته بالاصغاء جيدا لكلمات السيد والاساطير التى أعطاها اله الفن له لتقص من ورائها الحقيقة • ويلاحظ داتين على وجه الخصوص أن الاسطورة لدى أفلاطون ليست تركيبا منسجما أو صيغة أولية لفكرة ما ، وليست كذلك قصته حول أصل الاشياء • وعلى العكس من بارمنيد فان افلاطون يتخيــــل اسطورة الاغريقى الذى يعنى غموضا أمرا مجحفا بالشق الآخر للكلمـة يرى أفلاطون فى الاســـطورة حـلاوة حديث خيـالى ملىء بالحيــاة ، وباعث على التعليم والعبرة ، موجه للأطفال الكبار الذين يقصد بهم جمهور المستمعين • وباختصار لا يرى داتين فى الاستعمال القديم لشتى كلمـة الاسطورة كاللغة الوحيدة المناسبة للتحدث عن المصير • ومن ناحية أخرى

الذى يعنى عقلا أو علما • وفى هذا المعنى يبدو أن الانفصال بين الاسطورة والعلم أو حتى بين الاسطورة والفلسفة ناتج بشكل كبير عن أزمة العصور الأوربية الحديثة لمشكلة فلسفية عالمية المدى •

وعندما لا يكون هناك أى اساس لمثل هذا الانفصال الجذرى ، فان ذلك يمكن أن يقودنا للحديث عن أسطورة الاسـطورة (أو غمـوض الاسطورة) وأسطورة الفلسفة وأسطورة العلم بمعنى تركيب خيـالى كبير •

الاسطورة والجنس البشرى :

قام كلود ليفى شتراوس بالتنديد بالفصل بين الاسطورة والعلم ، وهو ما كان حادثا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين ، وذلك على العكس من مالينوسكى وليفى برول وآخرين • وهو يعتقد أن العلم الحديث على وشك التغلب على هذا الفصل بمنح مزيد من الأهمية للمعانى الخاصة بالأساطير • ويعتقد ليفى شتراوس أن المعرفة تترسخ فى الجهاز العصبى أكثر من رسوخها فى أعماق النفس أو من تجارب الفرد •

وعن الاسطورة يقول ليفى شتراوس فى كتاباته : تولد الأسطورة بدون شك عن قصة اخترعها شخص ما فى أول مرة • ولكن حالما توجد مجموعة من الاساطير فى مكان ما فان الشعب يرددها باستمرار ، وهنا لا يهم من أين أتت هذه الاساطير • ويمكن القول بأن الاساطير موجودة فى العقل الباطن للانسان بدون ادراك واع ، فالانسان عندما يفكر فى شىء يخصه شخصيا تحضر لذهنه الفكرة أو المعرفة بدون مساعدة شخص مفكر أو بدون عالم خبير • ونحن نرى ليفى شتراوس بعيدا عن فلسفة الادراك الخاصة بالأزمنة الحديثة مع اتجاهاتها الى البحث الذاتى الداخلى • ولكننا نعتقد أن موقف ليفى شتراوس غير كاف ، وأنه لا بد من فسح مكان ما لمحصلة الاهواء المتجمعة ، وكذلك للمذهب البيولوجى الثقافى كضرورة لكل أسطورة أو للاحاديث المنقولة شفيها بصفة عامة •

وفى رأى ليفى شتراوس ان الاسطورة ليست خرافة بعيدة عـن الحقيقة ، وانما هى عبارة عن تخرصات سليمة خاصـة بالعـالم المادى والاجتماعى والثقافى ، وهى تخرصات شبيهة بالفلسفة ، وهى كذلك مقدمة لمشكلة المنهج العلمى • وطبقا لرأيه يجب ان لا نبحث عن معنى الاسطورة خارجها ، فهى ليست ذات وظيفة خاصة أو معنى رمزى • وعلى العكس هى موضعية ، أى مختلفة حسـب المكان والتركيب اللغوى • فالاساطير تعمل كما لو كانت نماذج تركيبية • وعلى هذا الاساس فانها

لا تعكس أى حقيقة معينة ، أو تحتوى على معنى داخلى · وفى هذا الاتجاه نعتبر الاسطورة حكاية تاريخية وغير تاريخية فى الوقت نفسه · أخيرا يرى ليفى شتراوس المشكلة الأساسية للاجناس البشرية كمحاولة لفهم كيف استوعب الانسان الانتقال من الغابة الى الحضارة (أو الثقافة) ، وذلك على الاخص بالنسبة للهنود الحمر بقارة امريكا · وهنا يقع المدلول العميق لعناوين الأجزاء الاربعة من موسوعته حول الاسطورة ، الاول هو « الطازج والناضج » . والثانى هو « من العسل الى الرماد » والثالث هو « أصول آداب المائدة » ، والرابع هو « الانسان عاريا » · وقد صدرت فى باريس من عام ١٩٦٤ حتى عام ١٩٧١ · وعندما قام ليفى شتراوس بعمله حول تقارب الاسطورة مع الفلسفة التى لم تستهوه او مع العلم الذى توقع دورا اكبر له ، فان يبدو أنه قطع صلته مع ما أطلقنا عليه أسطورة (أو غموض الاسطورة) ، وهى الحكاية الساذجة والمنفصلة تماما عن العلم · وما يثير التساؤل هو استحسان طريقة التركيب اللغوى على حساب اتباع منهج فلسفى اكثر شمولا ، تستعمل فيه طرق تفسير النصوص والرموز ، أو تستعمل الطريقة التحليلية أو الطريقة العملية المتميزة · وفضلا عن ذلك فان مقولة ليفى شتراوس التى تمثل الاساطير طبقا لها مرحلة الانتقال من الغابة الى الحضارة (الثقافة) تحتاج الى مزيد من التفصيلات ·

أما بالنسبة لرولان بارت ، وهو متخصص فى النظم اللغوية والمعانى الرمزية فان الاسطورة ليست شيئا أو مبدأ أو فكرة ، ولكنها صيغة انتقال أحاديث أو نصوص أو نظام اتصال · وباختصار هى صيغة لمعنى ما أو شكل ما · وفى عبارة أخرى فان الاسطورة لا تتحدد بمضمون رسالتها ، ولكنها بالطريقة التى يعبر بها عن هذه الرسالة ، وعلى هذه الشاكلة فان أى شىء يمكن أن يصبح أسطورة لو أخذ شكل الاسطورة (أو ارتدى ثوبها) · وعندما يدل شىء ما على معنى معين فان هذا الشىء يمكن أن يصبح ذا رسالة · وكما وضح فرديناند دى سوسير ، فان دراسة الأساطير تتعدى حدود اللغة الى مجال المعانى الرمزية ، ويختص عالم الرمزية بالاشكال (أو الصيغ) حيث يدرس التفاسير (أو المعانى) بغض النظر عن محتواها · وطبقا لبارت فان كل نظام رمزى يصف العلاقة بين ثلاثة مصطلحات : هى المعنى والمدلول (المحتوى) ، والاشارة التى هى علاقة بين المعنى والمدلول · فالمعنى توضحه الصورة السمعية ، والمدلول توضحه الفكرة ، والاشارة هى الكلمة كما يرى بارت · أما لدى فرويد (التحليل النفسى) ، فان المعنى هو السلوك الظاهرى والمدلول هو المعنى الدائم والحقيقى ، فى حين أن الاشارة قد تكون مثلا حلما أو عملا فاشلا.

أو قلقا أو سلوكا دينيا ، ولكن نجد لدى سارتر أن المعنى هـــو الأدب كنصوص أو أحاديث ، والمدلول هو الأزمة الحقيقية التى تواجه الشخصية الرئيسية فى النص او الحديث ، والاشارة هى العمل الادبى نفسه · ومن هنا يؤكد بارت أن الاسطورة كنظام رمزى خاص يوجد بها ما يشبه ظاهرة التهجين (زراعة عضو فى جسم جـــديد عليه) ، حيث يتم زرع الاسطورة داخل النظام القديم المكون من المعانى الرمزية الموجودة مــن قبل ، وبذلك تكون الأسطورة نفسها نظاما رمزيا ثانويا · ولمزيد مــن التحديد فان ما كان اشارة فى النظام الموجود من قبل يصبح معنى بسيطا يستتبعه مدلول ، واشارة خاصة · وهنا يصبح المعنى الخاص بالاسطورة مزدوجا ، فهو أولا معنى (كامل) داخل النظام الموجود من قبل ، وثانيا شكل أسطورة (فارغ) داخل النظام الثانوى · وهكذا يرى بارت وظيفة الاسطورة فى تحويل معنى الى مدلول جديد عن طريق اعطائه شـــكل اسطورة (فارغا) · وظاهرة اختفاء طابع الاسطورة بهذا المنوال ممكن حدوثها مع أى لغة خاصة بشيء ما · والتحليل الرمزى للاسطورة عنـد بارت هو بالتأكيد واضح وجذاب فى عدة نواح · فهو يؤكد الاختـــلاف التقليدى بين المعنى الذاتى (والتدقيق) والمعنى التصويرى أو المجازى· والسؤال الآن هو معرفة هل هذا المعنى المزدوج أو هذا النظام الرمزى المزدوج ينطبق بصورة حقيقية على مؤلفى وناقلى الاساطير ، كمـــا ذكر ويتجنشتاين الثانى عن مجموعة محتملة الاستعمالات أى تعبير لغوى أو رمزى · وفى هذه الحالة فان الشكل الذى يعطى لحياة الاسطورة وقواعد تنظيمها يجعلها معفاة من عملية تحويل ما يسمى بالمعنى الأول (وكيف يمكن معرفته ··) الى المعنى الثانى ·

وعلاوة على ذلك فان العلاقة الرمزية كما حددها بارت ليست ثلاثية الابعاد ولكنها ببساطة ثنائية (معنى ـ مدلول = اشارة) · وهنا لا يمكننا الافلات من الاشارة ومدلولها الذى يكون ببساطة لغويا · أما تقسيم بيرس فهو يبدو لنا أكثر خطأ « اشارة ـ شيء ـ تفسير » · وبدون هـذه العلاقة مع شيء ومع تفسير (اذن هناك مفسرون) فانه يبدو أن مشـكلة الحديث أو النص المنقول ، وبالتالى الاسطورة والحقيقة لم يتم بحثهـــا بالشكل الكافى ·

الاسطورة كما تراها الفلسفة :

لم يترك الفلاسفة مجال دراسة الاسطورة حكرا على علماء الأجناس البشرية والتراكيب اللغوية ، وعلماء المعانى الرمزية ، فان بول ريكور فى كتابه الضخم « فلسفة الادارة » قد أسهم بقدر كبير من حكمته الفلسفية

فى بحث المعنى الرمزى للشر فى الديانة اليهودية والديانة المسيحية ، وبالتالى فى بحث الاسطورة · ومن وجهة النظر الفكرية وطريقة البحث فاننا على علم بالصيغة المشهورة عنه (الرمز يدعو للتفكير) وبدون أن يكون الرمز نفسه فكرة · ويمكن القول أنه عن طريق هذه الصيغة يضع بول ريكور نفسه فى منتصف الطريق بين من يحطون من قدر الاسطورة ومن يجعلونها نصوصا مشابهة للفلسفة ، ومقدمة لعصر العلم ·

وعندما رأى ريكور امكانية تجديد ملامح الاسطورة قبل أوانها فانه كان ضحية لوضع الأسطورة فى العصور الحديثة أو الفصل القوى بين الفلسفة والعلم والاسطورة ·

وسوف نكتفى هنا بذكر عدة مقولات للكاتب ارنست كاستريز وزميله ليزيك كولاتوفسكى · فى كتابه عن الفلسفة يبدو ان كاستريز وهو من اتباع كانط ، يريد بناء فلسفة عالية المستوى ابتداء من صيغ رمزية محددة المعالم تسكن النفس البشرية عبر المان والمكان ، لا ابتداء من أفكار مجردة وغامضة · وكما يقول داتين فان المثالية النظرية لدى كاسيرير تبحث من خلال الاسطورة عن اتجاه أولى للنفس البشرية ، وتوجه أصلى للضمير الانسانى · وكذلك يضع أهمية كبرى لضرورة البداية من معط معين وحقائق ثابتة ومؤكدة حول الادراك الثقافى الدفين -ى عكس ما يذكره شيلنج فى مقولته « شجرة الالهة والقوة المطلقة » ·

وكما يرى كاسيرير أن الادراك البشرى الدفين بالاسطورة يجب تشخيصه والاعتراف به كطريقة ذاتية للمعرفة أو طريقة خاصة للتنظيم الروحى للانسان ، وأيضا كفكرة عظيمة الشأن ذات درجات متعددة فى الزمن والمجال والعدد · وطبقا لكاسيرير فيما يخص الصيغة الاصلية المفكرة فان الأسطورة نابعة من تفكير محسوس والهام مباشر · هذه الفكرة الأسطورية حبيسة الالهام يصعب تمثيلها أو وضعها فى أشكال محددة ، فهى صورة غنية وذات محتوى غير منظم · وتظهر فى هذه الصورة القوى الاصلية للغة متحدة مع الايمان · وتظهر الفكرة الاسطورية بما تحمله من خيال مبتكر كلغة أصيلة أو فكر دينى ، فهى تبنى واقعا وتؤسس عالما محسوسا · ومن هذا المنطلق يرى كاسيرير فى الفكرة الاسطورية المنشأ الأصلى لكل الصيغ الرمزية · ونلاحظ أن معظم الاشكال الثقافية مثل الادراك الدفين عمليا ونظريا وعالم المعرفة واللغة والفن والقوانين والتقاليد وتنظيمات المجتمع ، كل ذلك يترسخ فى فكرة الاسطورة ·

وكذلك نرى كاسيرير يتناول فى كتاباته مقولة عزيزة على الفيلسوف اميل دوركايم ، فقد كتب دوركايم فى عام ١٨٩٩ : « يحتـــوى عــالم الأساطير أو الدين من البداية على كل العناصر ، ربما فى حالة مختلطة ، وبتميزها بعضها عن البعض . وتحديها لدورها واتحادها معا فى آلاف الصور الممكنة ، نتج عنها الاشكال المختلفة للتعبير فى الحياة الاجتماعية » . فالعلم والشعر نتجا من الأساطير والسير الذاتية العظيمة ، والشــعائر المتكررة نتج عنها الحقوق والتقاليد ، وتولدت الفنون التشكيلية من الاحتفالات الدينية وعمليات التجميل ، ونلاحظ أنه لا يمكننا تفهم تصورنا عن العالم أو مبادئنا الفلسفية حول الروح وخلود الحياة ، اذا لم تعرف الصيغ الأصيلة التى هى تصورات نابعة من العقيدة الدينية . وطبقا لرأى دوركايم فان الفكرة العلمية ليست الا صيغة محســنة تماما من الفكرة الدينية . وهكذا تبعا لرأى كل من كاسيرير فان رفض دراسة الاسطورة يعد بمثابة ابتعاد شخصى عن مهد كل الصيغ الروحية للثقافة وأن فكرة الاســطورة كمهد للفكرة البناءة التى اســتقاها بول ريكور هى التى أدت الى مقولته بأن الاسطورة تتخذ التفكير بدون أن تكون هى نفسها فكرة بناءة . ومع ذلك فيبدو أن كاسيرير مثل دوركايم كــان ايجابيا فيما يخص الفكرة الأسطورية . وبالنسبة للاعتقاد بأن الاسطورة ليست سوى مهد لكل الاشكال الحديثة من الثقافة ، فانه يجهل الوجود الدائم للأسطورة فى كل أشكال الثقافة فى الماضى والحاضر والمستقبل . وعلى هذا فانها تصبح أسطورة الاسطورة (أو اسطورة حول أسطورة) التى تسود كتابات دوركايم وكاسيرير . وبالنسبة لنا فان الاسطورة لا تغز فقط الثقافة ، ولكنها تكونها بدرجة كبيرة كذلك ، فهى ايمــان البشرية الأول الذى بدونه ما كان هناك فلسفة نقدية ولا علم ولا فن ولا مشروع ولا أى مثالية . ويبدو أنه فى هذا المعنى يسير التفكير العــالى المستوى للعالم ليزيك كولاكوفسكى فى كتابه عن الاسطورة . وطبقــا لرأيه فان مجالى الاسطورة والدين يلتقيان عند نقطة يمكن تســـميتها «الاسطورة الأولى» التى أطلق عليها كولاكوفسكى اسم «الأساطير الدينية» . ويبدو لنا هذا من البداية رأيا متحيزا حول هذه الأشياء ، فليس هناك أى سبب يدعو لتقليص حجم الأساطير الدينية ومساواتها بالأساطير الأزلية فقط . ويستمر كولاكوفسكى قائلا ان الاسطورة تمتد أيضا الى بعض المفاهيم الموجودة بشكل واع أو تلقائى فى حياتنا العقلية أو العاطفية ، ولنعلم أنها تكون موجودة (المفاهيم) حين نعزو تجاربنا الواعية والمتغيرة الى حقائق مطلقة وثابتة مثل « الانسان » و « الحقيقة » و « القيمـــة » و « الكائن العاقل » .. الخ .

وهكذا توجد الروح الأسطورية فى كل مجهود عقلى انسانى ، فى التفكير العلمى والتكنولوجى وكذلك فى التفكير الاجتماعى والثقافى والفلسفى وأيضا فى التفكير العاطفى والجنسى • وباختصار يميز كولاكوفسكى بدون فصل بين الاساطير الدينية والاساطير البعيدة عن الدين • وفى كتاباته عن الاساطير يعتنى تماما بتحليل ظاهرة الوجود النشيط للاسطورية اللا دينية فى كل مجهود عقلانى انسانى فى حياته اليومية ، ويشمل ذلك التفكير العلمى وموضوعات مثل تأثير الأسطورة فى المعارف وفى القيم السائدة ، وكذلك أثرها فى المنطق والحب ، وعلاقتها بالوجود والحرية ، وايضا علاقة الاسطورة بمصادفات الطبيعة وظاهرة اللامبالاة فى هذا العالم • وهناك كذلك موضوع الأسطورة وعلاقتها بتحمل الآلام الجسمانية ، وموضوع ثبات الاسطورة وتطورها• وفى كل ذلك تظهر الفكرة الرئيسية وهى اللامبالاة أو دور الصدفة فى هذا العالم من ناحية والمحاولات البشرية المستمرة للتغلب على تأثيرها من ناحية أخرى باعطائها معنى مطلقا •

اذن يحدد كولاكوفسكى الأسطورة كمحاولة مستمرة من جانب الانسان لكى يعطى معنى مطلقا لما هو صدفة (أو غير متوقع) وما هو لا مبالاة فى هذا العالم • وتبدو لنا هذه الفكرة مبالغ فيها اذا استثنينا الاساطير الدينية والميتافيزيقية ، ولكن من مزاياها أنها تؤدى دورها الوظيفى جيدا • وعلى هذا يمكن القول بأن كل الأساطير ، ما عدا قلة ، تميل لاعطاء معنى مطلق لما هو كائن أو لمعطية معينة مثل الكائن والكائن المطلق والجنس والتكنولوجيا والعلم والفلسفة والحب والقوة •• الخ ، وبينما يعد العالم التكنولوجيا استمرارا للتقاليد البشرية فى تغيير الطبيعة ، فان كولاكوفسكى يؤكد أن الميتافيزيقا تظهر بوضوح كاستمرار للتقاليد الأسطورية والدينية للانسان الباحث عن أصل مطلق للعالم أو لتجربة الصدفة أو صدفة الوجود فى هذا العالم • والمهم بالنسبة لكولا كوفسكى هو توضيحه للانسان الحديث انه رغم انهماكه التام فى التفكير العلمى والتحليلى والنسبى سيكون لزاما عليه دائما أن يغترف من مستودع ملىء بالصور الأسطورية • وكما يظهر مما يطرحه من قرائن فالعالم يحمل الكثير من المعانى للانسان الذى لا يستطيع أن يفهم كنه الذاتى الا من خلال تضحية ذاتية لمحاولة شرح المعانى الاسطورية والسابقة على العلم • ويستنتج كولاكوفسكى أنه لضمان بقاء الثقافة والحضارة بطابعها الانسانى ، فلا بد من تعايش كل من العقلانية النقدية مع الاسطورة • وعندما يتطرق كولاكوفسكى الى الحقيقة فانه يعتبرها « قيمة » تهدف الى الاعلاء من شأن الخطوات المتعثرة أو المترددة للبحث

العقل • وتشارك الحقيقة الاسطورة التي تعزو حقائق الصدف أو غير المتوقع الى مطلق غير محسوس • وهي تشارك الاسطورة كذلك في العقل بمعنى التصديق ، أو تشارك الاختبار الاسطوري لصالح العقل كملجأ مطلق ونهائي • ومع ذلك فالانسان بحاجة الى الاسطورة التي تمثل الايمان بالعقل حتى يكون الانسان لنفسه سببا في عالم أو مصادفة بلا سبب • ونلاحظ هنا أن كولاكوفسكي لا يمكنه الحديث عن أسطورة العقل مبتدئا بأسطورته حول الحقيقة ، الا باسم أسطورة أخرى خاصة به • وهي اسطورة العالم الذي يستهلك نفسه بنفسه ، أي اسطورة المادية العمياء التي تنكر (وهنا أسطورته الثانية) معنى أو سببا لهذا العالم •

واذا كان كولاكوفسكي متسقا في تفكيره فعليه أن يحذر في محاولته كي نصدق أن كتابه حول الاسطورة قد توصل بشكل أو بآخر الى الحقيقة •

وصحيح أن العلم في رأيه بحاجة الى وعي اسطوري دفين أو الى اسطورة حول العقل حتى يصبح (أي العلم) معترفا به • وليكن ذلك ! وهذا حقيقي على الاقل ولكن بدون اسطورة حول العقل •

ويرى كولاكوفسكي ان الأساطير ليست حقيقية ولا زائفة ، فهي لا تصف أي شيء وهدفها ببساطة هو اشباع الحاجة للحرية ، واشباع الحاجة لقيم روحية خالدة ورقيقة • وهنا يقفز كولاكوفسكي قفزة منطقية • وحيث ان الاساطير لا تهدف الى حقيقة وصفية فان ذلك لا يستتبع بالتالي أنها تتخلى عن ادعاءاتها في جانب أو جوانب من الحقيقة لكي تكتفي بحاجتها البسيطة للوجود • وها نحن أولاء نتعامل مع اسطورة جديدة لكولا كوفسكي من اجلها لا توجد الا حقيقة وصفية أو عامة مع الحاجه المستمر في اقناعنا بمقولته الخالية مما هو عام • والأسطورة بالنسبة لنا لا تصف ولا تحكي شيئا الا للجاهلين ، وهي في شكلها الحياتي تهدف لايضاح حقيقة عامة غير محددة ، ولا تخضع للوصف •

الحقيقة كافية بذاتها أو وسيلة عبور :

هناك بعض النظريات التي تقطع باستحالة الوصول الى الحقيقة او التأكد في الوقت نفسه من الوصول اليها ، ولكن ينتهي موقفها على الاقل الى « الاعتقاد في صحة » الحقيقة • وهناك نظريات أخرى تدعي ان الحقيقة ليست الا اسطورة • ومن هذا المنطلق لا يكون حقيقيا الا الحقيقة الجديرة بهذه الصفة ، ومن هنا ليست هناك حقيقة ، بمعنى أنه

باسم الحقيقة يستحيل وجودها . ولكن ماذا نعنى بالحقيقة ؟ . وما هو المنشأ الاصلى للحقيقة ؟ وما هى دلائل الحقيقة ؟ وما هى الحقائق التى يمكن اعتبار أنه تم الوصول اليها فعلا ، علاوة على احتمال مبدأ الوصول الحقيقة نفسه ؟ وهل فرص الحقيقة فى العلم أكبر مما هى فى الفلسفة وأقل قدرا فى الاسطورة من العلم والفلسفة ؟ وهل توجد حقيقة خاصة لكل من العلم والفلسفة والاسطورة ؟ .

هذه الأسئلة وغيرها تشغل بال الفلاسفة ، ولا يبدو أنها تلقت اجابة حظيت باجماع الباحثين .

توجد عدة نظريات عن الحقيقة . احدى هذه النظريات وأكثرها قبولا والتى تشيع ضمنا فى النظريات الأخرى أيضا هى تلك التقليدية التى تحدد الحقيقة كحلقة اتصال بين الشىء والادراك . وصعوبة هذه الصيغة وغموضها أصبحت الآن معروفة . والعقبة الحالية هى احلال المقترح محل الحكم (أو التقدير) . والمنشأ الأصلى للحقيقة هنا يصبح التأكيد الايجابى أو المنفى (السلبى) . ولكن كيف يمكن قبول حلقة اتصال بين اشارات لغوية وحقيقة خارجة عن نطاق اللغة ؟ لقد تم ذلك فى عدة أعمال منها نظرية مجموعة مفكرى فيينا حول التأكد من حقيقة مقولة ذات معنى ، وكذلك وينجشتاين فى أفكاره حول الانعكاس المتعدد النواحى للحقيقة الخاص بالمقولة ذات المعنى ، وهناك كذلك بوبر حيث وضح فى مقترحاته زيف أو رفض أى نظرية علمية .

وقد اعترفت الأعمال السابقة بطريقة واضحة أو ضمنية بالحقيقة المكتفية بذاتها أو كحلقة اتصال بين مقولة (لغوية) والحقيقة الخارجة عن نطاق اللغة . وسوف يغير وينجشتاين الثانى رأيه بعد ذلك حول حلقة الاتصال بين مقولة أو حقيقة ليجعلها حلقة اتصال بين عوامل رئيسية (أو مكونات) داخل صيغة حيوية متميزة ، ومن هنا يكون ما يحدد المعنى هو الاستعمال لا المراجعة (أو التأكد) . ويذكر فى الفقرة ٢٤١ من كتابه . « أنت تقول ان هناك اتجاها عاما يحدد ما هو حقيقة وما هو زائف ، اذن فما يقوله الرجال قد يكون حقيقة أو زائفا » ، وعلى هذا يتفق الأفراد فى الاستعمال اللغوى . وهذا ليس بمثابة حلقة اتصال بين الآراء ، ولكنه صيغة حياتية . والقاعدة الأساسية فى الفلسفة التحليلية ، وطبقا للعالم « فريج » هى أنه يجب التمييز بعناية بين المعنى (أو المدلول) وشكل التعبير اللغوى . فنحن نحصل على المعنى بالاستعمال ، أو بمجموعة القواعد التى تنظم صيغة حياتية معينة . وهى بالنسبة للشكل أو العلاقة الوصفية للتعبير اللغوى المذكور تكون ببساطة شديدة الالحاح .

وهنا أيضا تعتبر الصيغة الحياتية حاسمة (أو فاصلة) • وعلى كل فان الحقيقة هى عملية منظمة بين المكونات الرئيسية لصيغة حياتية لا بين النص والعالم الخارج عن اللغة • ومن الصعوبة بمكان تصور وجود حلقة اتصال بين الاشارات اللغوية والحقائق المتعددة الأشكال والألوان ، لا مع العالم الخارج عن اللغة ولا اللغة نفسها • والحقيقة ، حتى مع الاشارة الى معنى وضعه الانسان من قبل •

ويقوم مارتين هايدجر بتدريس نظرية الحقيقة المكتفية بذاتها وللواقع بشكل مختصر وشائق جدا وعميق ومثير للمشكلة فى الوقت نفسه •

وقد حاول هيسرل اعادة الاعتبار النظرية الحقيقية المكتفية بذاتها • فى نظريته عن الحقيقة كدليل على وجهة نظر لظاهرة ما • وهو هنا يميز عدة معطيات يمكن أن يظهر بها شيء ما • وطبقا لرأيه فما هو كاف للشيء ليس هو المدلول أو مقترحا يحتوى على عدة اشارات لغوية ولا غير ذلك، ولكنه هو الشيء نفسه مقدما على هيئة معطية أخرى • ويرى هيسرل أن الحقيقة بالمقارنة مع الأشياء والمبادىء هى عملية « امتلاء » بواسطتها يتلاقى كل من المعطى الجديد الذى يمثل الشيء ، والمعطى الأصلى للشيء نفسه كما هو • والحقيقة فى هذه الحالة تصبح هوية • وهذه الهوية نظير مؤكدة • ويمكن ان نتساءل حول ماهية هذه المعطيات وكيف يتأتى لهم أن يتقابلوا فى عملية الامتلاء السابقة • وفضلا عن ذلك كيف يمكن مصالحة هذا المبدأ الساكن التأملى لحقيقة ذات طابع مؤكد مع الواقع التاريخى للعثرات والنجاحات فى طريق البحث عن الحقيقة ويقوم هايدجر فى كتابه عام ١٩٢٧ فى الفقرة ٤٤ برفض الأفكار الثلاثة الآتية :

١ ــ المنشأ الأصلى للحقيقة هو الحكم (التقدير) أو المقترح •

٢ ــ جوهر الحقيقة يرقد فى حلقة الاتصال بين الحكم والشيء (الدال عليه) •

٣ ــ حبس أرسطو الحقيقة فى الحكم باعتباره المنشأ الأصلى ، وهو أبو المنطق • ويكتب هايدجر فى الفقرة ٤٤ ب : « ليست المقولة هى المنشأ الأول للحقيقة ، وعلى العكس من ذلك فانها هى المقولة كوسيلة لحيازة « الكائن ــ المكتشف » وكوسيلة للدخول الى الحياة المؤسسة على « الاكتشاف » أو الكائن ــ الظاهر • والحقيقة الأصليةهى منشأ المقولة ، وهى شرط محتمل مما وراء الطبيعة حتى تصبح المقولات حقيقة أو زائفة » •

وفى الواقع يبدأ هايدجر بتحليل حقيقة التأكيد ٠ وهنا تعرف الحقيقة على أنهـا « مكتشفة » وفى زمن تال « باماطة اللثام » عنها ٠ وبذلك يصبح مبدأ الحقيقة لدى هايدجر أكثر انتشـارا لصالح وجودية تكوينية (مما وراء الطبيعة) يطلق عليها اسم « الكائن الظاهر » ٠ ومن هنا يصبح غير قادر على شرح احتمال ما هو حقيقى وما هو زائف ٠ وعلاوة على ذلك فانه فى احدى كتاباته يظهر هايدجر أقل انفتاحا على مفهوم « محصلة الأهواء المتجمعة » ، وكذلك يدرج أقل على « المذهب البيولوجى الثقافى » كما يؤكدها أسقف بيزو حول مفهوم (أنا ــ أنت) ٠ وكما نرى لا يمكن التخلى ، بدون رد فعل حاد ، فى نظريات الحقيقة عن أقل قدر من مبدأ الكفاية الذاتية ، أو حلقة الاتصال مع الآخذ فى الاعتبـار مساوىء حلقة الاتصال بين الاشـارات اللغوية والحقيقة خارج عـالم اللغة ، فيبدو أنه يجب البحث عن حلقة الاتصـال هذه فى اتجاه عام بين المكونات الرئيسية لصيغة حياتية معينة أو بين المكونات الرئيسـية لشكل حياتى مثالى ٠ والواقع أن القواعد المنظمة لأساليب اللغة أو الصيغ الحياتية هى أما ببساطة من النوع التقليدى (وانجشتاين وأوستن) او تكوينية متفق عليها (سيرل) ٠ والحقيقة فى الحالات السابقة سيكون متفقا عليها بمعنى اتجاه عام نسبى ٠ ولكن الحقيقة لا يمكن أن تكون نسـبية ومبسطة ٠ وعندما نؤكد أن الحقيقة نسبية فاننا نكون كما لو أخطأنا عن طريق تدمير ذاتى وعملى يمكن تمثيله كما يلى : « اننى أؤكد تماما الحقيقة الآتية : اننى لا أستطيع تأكيد أى حقيقة بصفة مطلقة » ٠ وللخروج من هذا المأزق لابد من طلب اتباع قواعد معروفة وملزمة بالمعنى العادى ٠

الحقيقة كاتجاه عام لدى المجموعة المتحاورة النموذجية :

اقترح اثنان من مدرسة ايرلانجن فى المانيا الفيدرالية عام ١٩٧٣ ما يمكن أن نسميه نظرية « الأهواء المتداخلة المتجمعة » الخاصة بالحقيقة وهما ويلهلم كاملاه وبول لورنزون ، وقد اشتركا فى وضع كتاب حول ذلك ٠ وهمـا يريان أن حقيقة أو زيفـا لا تتوقف على المقترح ولـكن على شىء آخر ٠ فاذا كان المقترح مثلا « فيريز فى اجازة » فانه يصبح حقيقة فقط اذا عزا كل المختصين باللغة الى المدعو فيرنر هدف الجملة أى « فى اجازة » ٠ اذن فاختيار صحة المقترح هو عملية « محصلة اهـواء متجمعة » وشخصية ٠ وقد أدى هذا بالمؤلفين الى شرح فكرتهما المتصلة بالتكوين العملى المرتفع المستوى لهؤلاء المختصين باللغة مع أخذهما فى الاعتبار وضعهم الاجتماعى ٠ وهكذا فالمراجعـة الشـخصية للنشاط

الاجتماعي تفترض بالضرورة ودائما أن الأشخاص الرئيسيين في المراجعة (أو الاختبار) يجب أن يمتلكوا ناصية الجانب اللغوى ، وأن يكونوا على علم بالمادة المعنية وكذلك الارادة الحسنة ، ويجب أن يكونوا منفتحين على المتحاورين معهم وعلى الموضوع قيد المناقشة · ويجب أن يكونوا قادرين على اتخاذ موقف مستقل بغض النظر عن عواطفهم وتقاليدهم وعاداتهم ·

ان نشاط المراجعة (أو الاختيار) الشخصى لا يكون صحيحا الا فى وجود شروط خاصة بالرضى حيث لا يعتد الا بالدلائل · وحيث أن كل الدلائل ذات أهمية واحدة ، فالاتجاه العام الناتج فى هذه الحالة هو انجاه عام صحيح ، والمقترحات التى تم اختبارها ممكن القول بانها صحيحة ·

وكما ترى فان كاملاه ولورنزن قد اقتصدا فى فكرة حلقة الاتصال بين المقترح والحقيقة خارج عالم اللغة مع اعترافهما بأن المراجعة (أو الاختبار) الشخصية متصلة جيدا بهذا الواقع ·

وهنا توجد أسئلة كثيرة فاختيار الشروط ان لا يتم بشكل عام ، وقد يكون عشوائيا · ونظرية الحقيقة كمراجعة (أو اختبار) شخصية متباينة الرأى هى ان لا تعمل بذلك على تأجيل القرار حول حقيقة أو زيف مقترح ما الى الابد ·· ألا تعتبر الصيغة الشخصية ومحصلة الاهواء المتجمعة بمثابة تتابع لا نهائى للأحاديث الفردية (مونولوج) تحت غطاء تمويه ؟ · ومحصلة الاهواء المتجمعة ألا تلتقى فى النهاية مع أفكارها يدجر أى أهواء شخصية ذات طابع حوارى فردى (مونولوج) ؟ · ويقول آخر هل تعتبر الحقيقة اتجاها عاما لتفكير بيولوجى ثقافى ابتداء من حالتنا الحقيقية والتاريخية والديناميكية أم يجب الانتظار حتى تتم مراجعة (أو اختبار) ذات طابع حوارى فردى (مونولوج) وهو أثر بعيد الاحتمال ··

وعلى كل هذه الاسئلة وغيرها يحاول كارل - أوتو آبل أن يجد اجابة بواسطة نظريته عن الحقيقية كاتجاه عام للمجموعة المتحاورة النموذجية · ومشروع آبل عبارة عن تحويل لفلسفة كانط العالية المستوى · وفى هذا الخصوص فانه ترسم خطى شارل ساندوز بيرس ليتغلب على أفكار هيجل وويجشتاين وسيرل ، فى اتجاه فلسفة علمية متميزة ، ونعنى بذلك فلسفة لغوية متميزة للمجموعة المتحاورة النموذجية ··

ويتفق آبل مع هيجل ويعارض كانط فى استحالة وجود نقد جذرى لا يكون بمثابة اعتراف ضمنى بالقدرة على التوصل الى الحقيقة الكاملة

بطريقة النقد • وهو على عكس هيجل يستنتج أنه نظرا للتطور المستقبلى للغة فان المعرفة المطلقة يستحيل وجودها كمعرفة جاهزة كلية ، بل على العكس يجب استنباط نموذج لغوى يستطيع أن يغطى استعمال المجموعة غير المحدودة (فى العدد) من المفسرين فى الماضى والحاضر والمستقبل •

ويتفق آبل مع ويجشتاين فى أنه بفضل الاستعمال وبفضل الدلائل العملية لصيغة حياتية معينة ، وكذلك بفضل الانشطة الخارجة عن نطاق اللغة والتى ترتبط مع الاستعمال فانه يمكن تفسير كثير من المواقف البدائية للاتصالات البشرية بالنسبة لمواقف معقدة من الاتصالات، وخاصة عندما يتطلب الأمر فهم نماذج اللغة التى تثير التساؤل حول مواقف الاتصالات البدائية وترفع كذلك من شأنها (مثل حاله نماذج اللغة العملية والفلسفيه) ، فان الموقف الخاص لصيغة حياتية معينة أو لأخرى يجب أن ينقل فى اتجاه نموذج عالمى لغوى ، هو التفكير بطريقة الحوار الثنائية واستعمال أفضل الأدلة • اذن فاللغة لا تستعمل فقط كنشاط بغض النظر عن أى نظرية ، فان ونجشتاين ، كما رأينا ، لم يتوقف عن تمييز حالات اللغة بدقة مستعملا نموذجا لغويا ذا أثر نقدى عالمى •

ومن الممكن تمييز النماذج اللغوية لحالة ما قبل العلم والنماذج اللغوية العلمية والفلسفية • وهذه الأخيرة تستخدم لتحليل أى نموذج لغوى آخر • والترابط داخل موقف معين ليس هو الدرجة العليا للنص العادى ، حيث ان الدرجة العليا هى النموذج اللغوى الفلسفى كممهد للتفكير الحوارى غير المحدود والعالمى • وهذا الاستدلال يؤدى دورا ضد نظرية ونجشتاين الذى بالرغم من دفاعه عن الفكرة المؤكدة باستحالة وجود لغة خاصة ، يضطرنا الى التمسك بوصف بسيط للمواقف العديدة التى تستعمل فيها النماذج اللغوية طبقا لقواعد معلومة خاصه • وفى الحقيقة يجب لمعرفة هل القواعد المعلومه تنطبق على موقف معين أن نكون قادرين على اتخاذ موقف رقابة نستطيع تأكيد أو نفض الادعاء باتباع القواعد المذكورة • وهذا يرفع من شأن الوصف العامى العادى لموقف نص ما من هذا النوع • وأخيرا يرى سيرل فى النظرية الخاصة بالقواعد التكوينية المتفق عليها والتى وصفها آبل أنها غير كافية • وقد تحولت قواعد هذه النظرية الى قواعد عملية عالمية طبقا لتعريف هابرماس • وقد طلب آبل من سيرل أن يتخطى حدود التمييز السطحى بين الكفاءة اللغوية والانجاز ، حيث ان هذا الاخير يعتبر بشكل خاطىء نشاطا خارج نطاق اللغة وذا صفة نفسية • وكذلك طلب منه الارتفاع بمستوى نظريته الى مستوى التمييز بين الكفاءة اللغوية وكفاءة الاتصال ، حيث ان كفاءة الاتصال تختبر بشروط ذات دقة كالدقة الموجودة لدى شروط توالد

وتغيير الجمل فى القواعد اللغوية • ويلاحظ أن القواعد التى تجعل الاتصال ممكنا تأخذ صفة الالزام والعالمية ، ونلاحظ أن هناك طبيعة حياتية عادية تتخلل قواعد سيرل التكوينية المتفق عليها والمشار اليها سابقا •

ولقد أظهر هابرماس فى عمله الذى بدا منطقيا بطريقة أكبر من كاملاه ولورنزن • أن شروط امكان الاتصال اللائقة بهذا الوصف هى الوضوح ، والادعاء المتبادل لاصابة الحقيقة ، والاخلاص ، والدقة •

وبداية نظرية آبل حول الحقيقة كاتجاه عام للمجموعة الحوارية النموذجية هى التأكيد المفترض بأن المتحاور يتمسك بصحة تأكيده • وفى هذه الحالة يكون قادرا على جلب أدلة تؤيده •

وبمعنى آخر يفترض أنه من خلال مناقشة تظهر فيها الدلائل يبدو تأكيده صحيحا • وبالمثل عند الفعل ، فان الفاعل يفترض أنه بامكانه أن يظهر بالأدلة صحة فعله ، وبمعنى آخر فان تقنين فعل هو تطبيق قواعد عالمية صالحة عليه • وفى كل الأحوال نحصل بالاستدلال على وجود اتجاه عام ، صالح لتعميمه عالميا ، وبمساعدة محصلة الاهواء المتجمعة • اذن الحديث والفعل بشكل عقلانى يعنى الرجوع لفرض مسبق أساسى هو وجود المجموعة الحوارية الكبيره العدد (لا نهائية) كشرط للمستوى المتميز • وحتى يكون هناك ضمان لصحة حقيقة ما يجب أن يؤخذ فى الاعتبار آراء كل المتحاورين الأكفاء سواء كانوا فى الماضى أو الزمن الحالى أو فى المستقبل •

وهنا بالطبع لن يكون لمجموعة المتحاورين التاريخية الفعلية دور ، حيث انها لا علاقة لها بالمجموعة الحوارية النموذجية • والحقيقة كمبدأ أليست أيضا مثالية ؟ والواقع أن كل من يحس بنقص المجموعة الفعلية يحس أيضا بأن عليه أن يفترض سلفا صلاحية لا يمكن تحقيقها (أو مثالية)•

ان تحويل الفلسفة العالية المستوى (كانط) كان بمثابة المرور من فلسفة ذات صفة عاطفية وفردية الحوار الى فلسفة محصلة الاهواء المتجمعة ، ولكنها أيضا المرور من موضوع نقى غير تاريخى الى مجموعة نموذجية فى حالة تفاعل ديناميكى مع المجموعة الفعلية • وعلى هذه الأخيرة أن تعمل للوصول الى المجموعة النموذجية •

ان نظرية آبل تبدو لى أكثر صلابة من نظرية كاملاه ولورنزن ، بالرغم من أنها نظرية لمحصلة الاهواء المتجمعة على أى الأحوال • وبدلا من أن يشير آبل الى المراجعة (أو الاختبار) الشخصية فانه يذكر ، وله الحق ، اتجاها عاما استدلاليا يمكنه الاستنتاج بطريقة فعالة بالمقارنة بطريقة

الالتجاء الى المتحاورين الأكفاء كشهود . ان مكاسب النظرية العملية العالمية الخاصة بهابرماس ، التي يستند اليها آيل ، هي نتائج تحليلية ، أعيد بناؤها منطقيا ، ويمكن مراقبتها بشكل فعال بالمقارنة بالشروط الموضوعه بواسطة كاملاه ولورنزن . أخيرا فان المجموعة النموذجية (آيل) ذات صفة أكثر عقلانية من هذه الخاصة بكاملاه ولورنزن ، ويجب أن تكون المجموعة الفعلية من المتحاورين قادرة على الوصول الى هذه المجموعة النموذجية . ومع ذلك فان اعتراضاتي ضد كاملاه ولورنزن تسري أيضا على آيل . وفي كلتا الحالتين نجد أن تأثير محصلة الا هواء المتجمعة يظهر بشكل متتال . ومن الأسباب الرئيسية التي من أجلها افترض آيل وجود مجموعته النموذجية كفاعل لحقيقة النص وصلاحيته للتحرك الواعي ان النموذج اللغوي غير المنشور وغير المفهوم من قبل المجموعة الفعلية يصبح ممكنا ، ويتطلب من أجل الوصول اليه المجموعة الوحيدة الناضجة ، التي هي المجموعة النموذجية من المتحاورين والتي هي كبيرة العدد (لا نهائية) عبر الزمان . ولكن هذا يعني في الحقيقة أيضا محصلة للآهواء المتجمعة حسب آيل وكذلك كما هو الحال لدى هابرماس وكاملاه ولورنزن ، وهذا لا يتفوق على اهمية الحوار الفردي الا بصعوبة . في حالة محصلة الأهواء المتجمعة لا بد أن يكون هناك حوار بين « أنا وأنت » . ويحدث هذا كما لو كانت فلسفة الوعي في الأزمنة الحديثة ترفض أن تموت وتستخدم صيغة الآهواء المتجمعة كعامل تصحيح منطقي ضروري ، وذلك مؤكد ، ولكنه من وجهة نظر ميتافيزيقية عاجز عن رفع « أنا » من مكانها لكي يحل محلها « نحن » . ومن المؤكد أن الحقيقة تفترض اتجاها عاما استدلاليا لمجموعة متحاورة كافية . وتتلخص المشكلة في تحديد هذه المجموعة ، وبتوضيح أكثر فالمشكلة الأولى هي في وجود مجموعة تتكون باستدعاء كامل المتحاورين بشكل فردي (أنا) ، أو على العكس في وجود مجموعة تنتمي لمذهب التفكير البيولوجي الثقافي من المتأثرين باتجاه لغوي وراثي وثقافي . في الحالة الأولى فان المتحاور الفردي (أنا) الذي يكون رئيسيا ، وتأتي بعد ذلك محصلة الأهواء المتجمعة في وقت متأخر كالتقاء لأهواء المتحاورين الفرديين . أما في الحالة الثانية فان العامل الرئيسي هو الوحدة البيولوجية الثقافية فاننا نلاحظ أنها تلمح الحقيقة على أساس انها ازالة المتجمعة . وفي هذه الحالة الأخيرة فان الاتجاه العام الاستدلالي الذي يكون ولكنه يكون ذا طابع بيولوجي ثقافي . ولهذا فهناك فرق شاسع بين حوار ذي طابع عاطفي متبادل واتحاد ذي طابع بيولوجي وثقافي ، وهنا تقع المواجهة ، وهنا تتم عملية اثراء داخلية نوعية مع (نحن) الأصلية . ومن وجهة نظر نقدية صرفة فان الحوار الفردي لا يصمد أمام المنطق ، في حين

أن محصلة الأهواء المتجمعة حتى بمعنى سلبى لحوار فردى داخلى يمكن الدفاع عنها بشرط أن تفترض وأن تهدف الى اتجاه عام صحيح . وكذلك فان المذهب البيولوجى الثقافى الذى لا يفترض سلفا ولا يهدف الى اتجاه عام صحيح لا يحقق مقولات عقلانية جيدة . ويبدو هذا واضحا فى العلمية العالمية لدى هابرماس ان سيطرة (نحن) على (أنا) أو (أنا ـ أنت) أو سيطرة (أنا) على (نحن) تظهر كما لو كانت سؤالا ذا جانب فلسفى . والخطر الناتج من فلسفة (أنا) ومحصلة الأهواء المتجمعه بمعنى حوار فردى داخلى هو ببساطة أن الكل لا يسير فى اتجاه واحد ، بل فى اتجاهات متعاكسة . وللهرب من ذلك يجب االبحث عن الحقيقة فى اتجاه عام صحيح . ومن جهة أخرى فان الخطر الناجم من فلسفة (نحن) هو فى الاحتكام الى المجموع بدون وجود أو اعتبار لشخصيات رائعة وبدون أصالة كبيرة . ولتفادى ذلك يجب أن تكون (نحن) أكثر عقلانية باستعمال (نحن / أنت / أنت / نحن) . وهذا يفترض أيضا وجود حوار حقيقى وحر وخال من أى قيود أو سيطرة . وبالنسبة للباقى فاننا نعتقد اننا قد أوضحنا فلسفة البانتو الافريقية على أساس أنها فلسفة بيولوجية ثقافية محضة . ففى افريقية (نحن) لها السيطرة على (أنا) و (أنا ـ أنت) . وهذا يتجلى على مستوى التركيب الاجتماعى واللغوى .

ولكن ماذا تجلب الحقيقة عندما تعتبر اتجاها عاما بيولوجيا وثقافيا ؟ الرد هو بعد تاريخى وحيوى قوى للحقيقة . وبدون ادعاء الكمال فان الحقيقة البيولوجية الثقافية هى حقيقة تصبح فيها (نحن) هى الكائن الرئيسى ، ولا تنتظر تكوين المجموعة النموذجية التى هى غير قابلة للتحقيق . وفى هذا المعنى فان المجموعة البيولوجية الثقافية الحقيقية لديها من الحقيقة ما يكفى لارشادها . وعندما نرى قدرات وحدود المجموعة البيولوجية الثقافية ، فاننا نلاحظ أنها تلمح الحقيقة على أساس أنها ازالة لكل الحدود .

الاستنتاج : اسطورة أو حقيقة

فيما سبق نستنتج أنه سيكون من السذاجة اعتبار الاسطورة حكاية ساذجة وتقع بعيدا عن الحد الفاصل للفلسفة والعلم . فالاسطورة ليست تجمع أو شراذم أشكال ثقافية ، كما أن النص الأسطورى عند تحليله يساعد على توسيع قاعدة المعلومات لدى علوم أخرى ، ومن بينها تاريخ الأديان ، وعلوم الأجناس البشرية ، والصفات الجمالية ، وكذلك علوم الرموز ومعانيها فانها أفادت افادة كبيرة من وجود الاسطورة . ومن ناحية علاقة النص بالحقيقة فيبدو أن الاتجاه التحليلى للفلسفة التحليلية والفلسفة العلمية المتميزة هو أكثر الاتجاهات المؤدية لمناقشات مثمرة حول الأسطور والحقيقة. واذا اعتبرنا أن المقولة التى تنص على أن الحقيقة هى اتجاه عام (بيولوجى ثقافى) لمجموعة متحاورة اعتبرناها مقولة مقبولة . وبينما تشكل الاسطورة بالنسبة لكل جيل انسانى مجهودا مستمرا من أجل الوصول الى اتجاه عام حول موضوع يقصد به اعلاء شأن دنيا خاصة (أو عالم خاص) ، فاننا نستطيع القول على وجه العموم ان ذلك ليس معناه اعطاء معنى خاص بواسطة الانسان للغة العادية أو للغة الدين أو للاسطورة أو للتجارب الانسانية ذات الجوانب المتعددة التى مرت بها كل الأجيال .

وهكذا فانه عند البحث عن الحقيقة تكون الاسطورة ذات أثر فعال ، بمعنى أنه بدون الأسطورة تتوقف الحقيقة عن اتخاذ طابعها الانسانى . ويبدو لنا أنه لا بد من البحث عن الحقيقة من خلال اتجاه عام (بيولوجى ثقافى) وبطريقة استدلالية ، بعيدا عن كل أشكال التعصب أو التفرقة ضد الاسطورة ، والا فسوف نهوى بأنفسنا الى ما يمكن تسميته أسطورة حول الاسطورة .

تشيامالنجا نتومبا

الكونغو زائير ــ كلية الديانة الكاثولوكية

التعريف بالكتاب

جاكلين دى روميلى Jacqueline De Romilly

ولدت فى شارتزر عام ١٩١٣ ، أستاذة فى الكوليج دى فرانس وعضو المعهد · كرست دراستها وبحوثها لليونان وتشكيل الفكر الأخلاقى والسياسى · مترجمة ومحررة فى بعض الجرائد (من عام ١٩٥٥ الى عام ١٩٥٨) لها مؤلفات كثيرة ·

ثورشتاين جيلفاسون Thorstienn Gylfason

ولد عام ١٩٤٢ فى ركيافيك ، عضو مشارك فى البحوث فى جامعة كاليفورنيا ، بيركلى ، عميد معهد الفلسفة فى جامعة ايسلاندة ، ترجم عدة كتب ، وكتب عددا من المقالات ·

جان ماريكو Jan Marejko

دكتوراه فى الآداب من جامعة جنيف ، حائز على منحة الأسس الدولية السويسرية فى البحث العلمى فى نيويورك وهارفارد · أستاذ الفلسفة · له دراسات عن الفلسفة السياسية ·

ايفاندرو أجازى

ولد عام ١٩٣٤ ، درس فى ميلان واكسفورد وماربورج ومونستر، أستاذ فى جامعتى جنوة وفرايبورج (سويسرا) · تتناول كتابته الموضوعات العلمية بصفة أساسية ·

جاك روفييه Jacques Ruffié

اخصائى فى دراسة علم الوراثة الخاص بالسكان البشريين وذلك من خلال فحص العوامل الموروثة الموجودة فى دمائهم · وهذا العلم الجديد الذى يطلق عليه Hemotypology قد القى الضوء على الميلاد والتطور

الذى يبدو أنه لا يبدأ مع الفرد بل مع كل السكان • له مؤلفات عديدة فى هذا المجال •

بيير اوبنك Pierre Aubenque

ولد عام ١٩٢٩ ، أستاذ فى جامعة باريس السوربون وهو يهتم فى مؤلفاته بصفة أساسية بالفلسفة الاغريقية وتاريخ الميتافيزيقا ، محرر فى La pensée antique باريس •

ايفا نجيلوس ا• موتسوبولوس Evanghelos A. Moutsopolos

ولد فى أثينا عام ١٩٣٠ ، حائز على دكتوراه فى الآداب من باريس عام ١٩٥٨ ، رئيس جامعة أثينا ، له مؤلفات عديدة •

تشياما لنجا نتومبا Tshiamalenga Ntumba

ولد عام ١٩٣٢ ، أستاذ فى كلية اللاهوت الكاثوليكية بجامعة كنشاسا ، زائير ، له بحوث عن الفلسفة الافريقية وفلسفة الفن والنسبية اللغوية • ألف عدة كتب •

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٧/٣٨٥

في هذا العـــدد

- **أزمات الفن وومضاته**
  بقلم : جان بيالوستوكى
  ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

- **من العصر الذهبى الى الدورادو (تحول أسطورة)**
  بقلم : فرناندو اينسا
  ترجمة : محمد عزب

- **الموسيقى والعقل والبرامج الالكترونية**
  بقلم : ليليو كاميلليرى
  ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

- **فى الحاضر وحده سعادتنا**
  بقلم : بيير هاردو
  ترجمة : موسى بدوى

- **الاثنولوجيون فى الصين**
  بقلم : جاك ليموان
  ترجمة : أمين محمود الشريف

- **تصورات الغرب حول الدين فى الصين : ابتداء من لايبنتز وحتى دى جروت**
  بقلم : ر.ج. زفى ويربلوفسكى
  ترجمة : الدكتور حمدى الزيات

- **الثقافة الشعبية والثقافة الأدبية فى فيتنام القديمة**
  بقلم : لى ثانهوخوى
  ترجمة : محمد جلال عباس

- **التعريف بالكتاب**

أزمات الفن وومضاته

جان بيالوستوكى
Jan Biolostocki

استخدم التعريف الآتى للفن ، من أجل تحديد نطاق مشكلتنا هذه : الفن « مجموعة من الأشياء ذات خط معين ، وهى نتاج صناعة الانسان مع المواد والأدوات والمنشآت ، والأشخاص المشتغلين بها ــ من منتجين ، ومشجعين ، وهواة فنيين ، وكذا الوسائل التقنية ، وأسرار المهنة التى يحتفظ بها الفنانون » ٠

الفن بهذا التصور ليس له حدود معينة ٠ انه مجال مرتبط بعموم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والروحية بمئات الروابط ٠ الفن معرض لأنواع شتى من الاضطرابات ، لأن كل هزة تحدث فى مجال متاخم له لابد أن تزعزع النظم الفنية ، وتؤثر فى مجراها ٠ ومن شأن الهبوط فى طلب منتج أو آخر من منتجات الفن أن يؤدى حتما الى زوال انتاج هذا العمل الفنى حتى ينقرض تماما : فتختفى الصور المقدسة فى ألمانيا مع تقدم الاصلاح الدينى ، على سبيل المثال ٠ ويمكن القول بصفة عامة أنه ما دام أن عوامل اجتماعية واقتصادية مختلفة تتداخل فى تطور الفن فان هـذا التطور لابد أن يعكس محصـلة الأزمات المؤثرة فى الحيـاة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، رغم أن الفن يتفاعل بازاء هـذه الانماط المختلفة من الاضطرابات بكيفية منوعة ٠ ويبدو طبيعيا فى فترات التضخم والبطالة أن ينفر المجتمع من الاستثمار فى مجال الانتاج الفنى ٠

ويستتبع مفهوم الأزمة(١) أنه فى لحظة حاسمة نجد أنفسنا بازاء

---

(١) فى خصوص تاريخ مفهوم « الأزمة » ، راجع .
G. Masur, «Crisis in History»,
Dictionary of History of Ideas, I, New York 1973, p. 389-596; R. Staru, «Metamorphoses d'une notion», Communications, no. 25 (La notion de crise), 1976, p. 4-18.

المترجم : أحمد رضا محمد رضا

اختيار يحول المجرى العادى للأمور ، ويقرر ما اذا كان لاختيار أو لآخر تأثير ايجابى أو سلبى • ويرجع بنا هذا الى الجذور الاغريقية للمفهوم ، اعتبارا من أبقراط ، ويجرنا الى التمييز بين الازمات : تلك التى تؤدى الى نتائج سيئة ، وتلك التى تؤدى الى مبادرات مثمرة •

وسوف أدرس أولا ما أسميه بالأزمات السلبية فى مجال الفن : أسبابها ، ومصادرها ، ثم آتى الى الأزمات الايجابية من حيث نتائجها ، وأدرس أخيرا بعض المشكلات التى تمس العلاقة بين الفن وبين كل الوجوه الأخرى للأوضاع الحرجة •

١ ـ الأزمات ، باعتبارها ظواهر سلبية

هناك نقاط معينة تتخذ بعامة كخصائص لظواهر الأزمة فى مجال الفن • وينتمى بعض هذه النقاط الى النواحى المادية للحياة الفنية : ركود الانتاج اثر هبوط الطلبات ، أو انعدام المبادرة من جانب الفنانين ، انخفاض الأسعار فى سوق التحف الفنية • ونقاط أخرى تنتمى الى النواحى الفكرية أو الروحية : فقد الايمان بقيمة المبادىء ، وأهداف وقواعد الانتاج الفنى • وفى أوج الواقعية الاشتراكية عانى أكثر من فنان يعتنق هذه المبادىء من أهوال صراع بين أفكاره وبين سلوكه • وفى الفترات التى يروج فيهـا الاختراع تتبدى الأزمة بانعدام الأفكار الجديدة ، ونقص معايير الحلول المقبولة ، والخوف من المخاطرة •

ويصعب تصنيف الظواهر فى مجال غامض كمجـــال الفن ، كما وصفناه ، ولكن فى الوسع على الأقل أن نحاول تمييز بعض المجموعات :

١ ـ لنتكلم أولا عن الأزمات التى تفجرها عوامل غريبة عن مشكلات الفن النوعية • هذه العوامل كثيرة ، نميز فيها العوامل التى لها صلة بالمظاهر المادية ، والعوامل التى تتعلق بالنطاق الايديولوجى أو الروحى للفن •

يذكر جاكوب بيركهارت Jacob Burckhardt كمثل « لأزمة تاريخية» الغارات الكبرى التى شنتها الشعوب الجرمانية على الامبراطورية الرومانية، وغزو الاتراك العثمانيين بيزنطة ، وذلك فى سلسلة من المحاضرات التى ألقـاها فى عام ١٨٨٦ ، ونشرت بعـد وفاته فى عام ١٩٠٥ بعنـــوان Weltgeschichtliche Betrachtangen يقول ان مثل هذه الأحداث التاريخية كان لها على ما يبدو جليا تأثير هائل على التطور الثقافى والفنى • هذه الأحداث كانت فى الضمير الجماعى لشعوب ذلك العصر بمثابة كوارث

رهيبة ، تتمثل فى هزائم ترجع الى عوامل خارجية كالنكبات التى يولدها اعصار ، أو صحوة بركان •

وثمة مثال آخر مقنع وواضح لأزمات تعزى الى أحداث خارجية فى مجال الفن ، يتجلى لنا فى غزو الشعوب الأمريكية الأصلية ، ذلك الذى قام به لأوربيون الذين يبشرون بحضارة أكثر تقدما • وتصدى الشعوب الأصلية لغزاة يمثلون دون شك درجة من الحضارة تفوق حضارتهم ليس « أزمة » بسيطة ، انما هو كارثة ، بل نكبة مترتبة على تفجر أعمـــال عنف بدنى بحت •

بهذه العبـارات تقريبـــا يثير لورنزو جيبرتى لكواتروتســنتو الفلورنسى Lorenzo Ghiberti Lquattrocento ذكرى الأزمة التى وضعت حدا للعصر الكلاسى • كتب يقـول فى تعليقـــاته : « فى عصر الامبراطور قسطنطين ، والبابا سيلفستر ، ارتفع الايمان بالمسيحية ، وشنت حرب عامة على عبادة الأصنام ، دمرت وشوهت التماثيل والتصاوير التى كانت تحظى حتى ذلك الأوان بتقدير عظيم نظرا لاتقانها وقدمها • ومع هذه التماثيل والتصاوير اختفت أيضا الكتب والتفاسـير التى تحتـوى على القواعد والمبادىء الضرورية لمزاولة فن نبيل ونفيس • وبعد ذلك ، وحتى يتم محو كل أثر للعادات الوثنية القديمة ، تقرر تجريد كل المعابد من محتـوياتها • وعلى ذلك فرضت عقوبات قاسـية على كل من يستعمل الازميل والفرشاة ، وانقطع فنا النحت والتصوير ، كما انقطع التعليم الذى نشأ حولهما • واذا تحققت البلية فقد شـيدت المعابد مجردة من الزخرف طوال ستمائة سنة » (٢) •

ولم تكن الغارات العنيفة الآتية من الخارج تثير دائما أزمات شديدة فى الفن من هذا القبيل ، كما يشهد بذلك نهب الأباطرة مدينة روما فى عام ١٥٢٧ • حقا لقد بدا نهب روما فى خاطر من عاصروه بمثابة نهاية العالم ، مثل دمار المدينة الفاسدة الذى أعلنته النبوءات الألفية من قديم الزمان • الا أنه اذا كانت هذه الأزمة قد أدت الى نكبة وكارثة فانه لم يكن لها سوى أثر عابر على الحياة الفنية(٣) • فلا شك أن كثيرا من الفنانين هجروا روما ، وراحوا يبحثون عن مأوى لهم فى مدن الشمال ،

---

(٢) Cf. C. Gilbert, Italian Art 1400-1500, Sources and Documents, Englewood Cliffs, N.J. 1980, p. 76.

(٣) A. Chastel The Sack of Rome, 1527, Princeton 1983; (Le Sae de Rome, 1527. Du premier maniérisme à la Centre - Réforme, Paris, 1984).

مثل مانتو ، وبولونى ، والبندقية ، وآخرون هاجروا طلبا للعمل فى فرنسا بدعوة من فرنسوا الأول • غير أن هذه التجربة المؤلمة التى كانت بمثابة كابوس مادى ونفسانى لأولئك الذين عاشوها لا يبدو أنها تركت أثرا مستديما فى مجال الفن ، كما أنها لم تقطع من حيث الجوهر تقاليد المبادرات الفنية لدى البابوات ، التى استمرت دون انقطاع حتى عصر برنين على الأقل ، كما لم تغير بوضوح وسائل التعبير ، أو اختيار الموضوعات ، أو نمط الأعمال الفنيـة فى ذاك العصر • ومع أن بعض المؤلفين يعزون الى هذه الأحداث المأساوية ظهور العلامات الأولى لظاهرة التصنع (فى الأدب والفن) ، فانه يصعب اقامة الدليل على أن « نهب روما » كان السبب الحقيقى لذلك •

٢ ــ النمط الثانى للأزمة لا ينشأ عن انفجار عنف مادى ، وانما عن تأثير خادع يمس نواحى الفن المعنوية والروحية • المثال الكلاسيكى لذلك هو محاربة الأيقونات فى بيزنطة ، وفى بلاد الاصلاح الدينى ، ولو أن تدمير الأعمال الفنية فى الحالتين لم يتم من غير وقوع بعض أعمال العنف •

ونحن نعرف نتائج ذلك(٤) : ففى احدى الحالتين دمر تدميرا شبه تام كل انتاج فنى سابق على موجة محاربة الأيقونات فى الامبراطورية البيزنطية ، وفى الحالة الثانية دمر التراث الفنى للعصر الوسيط فى ألمانيا وسويسرة والأراضى المنخفضة • وفى غير المظهر المادى لهذه الأنواع من الدمار كان لتعصب محاربى الأيقونات ردود فعل قوية على النفوس بالنسبة لممارسة كل نشاط فنى •

وتحت ضغط هذه الحركة انهار الفن فى ألمانيا • ولعلنى أجرؤ على القول بأن « دورر » توفى فى وقت ملائم ، فلم يكابد أسوأ الأزمات ، كما نوه بذلك لوثر بعد وفاة المصور(٥) • والجـأ هولبين الى انجلترا ليتخلص من النقاد ، بأن ركز على فن تصوير الأشخاص (البورتريه) ، واختار نماذجه من بين مشاهير ذلك العصر • واذا كان نهب روما بمثابة اعصار أتى من الخارج ، وكانت آثاره قصيرة الأمد ، فان أزمة الاصلاح الدينى كان لها ردود فعل عميقة على الفن فى ألمانيا ، وبالأخص الفن

---

(٤) وتوجد مجموعة وفيرة من الكتب فى موضوع البروتسـتانتية عدوة التقاليد والأيقونات •

Aspekter der, protestantischen Bilderfrage», Idea Jahronch ments, Engelword Cliffs, N.J. 1966, p. 131.

(٥) Martin Luther, werke, Briefwetchesel, IV. Wemer, 1933, p. 459, no. 1266.

no. 1266.

الدينى ، فغير طبيعته بدرجة محسوسة ، وقصر مداه الأساسى • وفى كل المناطق التى وقعت فى أيدى البروتستانت اختفت الطلبات الكنسية، أو اقتصرت على ذخيرة (ربيرتوار) أيقونية محدودة • وكان الدور الأساسى الذى احتفظ به الفنانون هو احياء الذكرى الدينيـة • فشاهدة القبر (عبارة مكتوبة على الضريح) المصورة أو المنحوتة ، بقيت هى النوع الوحيد من « الطلبات » التى يستفيد منها الفنانون فى ألمانيا •

وفى عام ١٥٢٦ قدم اتحاد المصورين فى مدينة « بال » عريضة الى المجلس البلدى شرحوا فيها الحالة المحزنة التى وصل اليها الفنانون : « وأخيرا فانهم (أى المصورين) يلتمسون (من المجلس) النظر بعين الاعتبار الى أن لهم أيضا نساء وأطفالا ، ويرجون مساعدتهم على البقاء فى بال ، حيث تتهدد الأحوال القائمة فن التصوير • وهناك كثيرون هجروا بالفعل مهنتهم • فاذا لم تتحسن الحالة فى هذا الخصوص ، وفى نواح أخرى ، فاننا نتوقع أن يحذو حذو هؤلاء كثيرون غيرهم » (٦) •

وانقضى زمن طويل قبل أن يدخل فى الاقليم الألمانى ظاهرة التكلف (التصنع) وبوادر فن الباروك ، وذلك فى منعطف القرنين السادس عشر والسـابع عشر ، اسـتجابة لميـول الامبراطور ورؤسـاء الامارات لمجموعات التحف الفنية والطرف • والواقع أن الانتاج الفنى لم يستعد سرعته فى الانتشار الا فى القرن الثامن عشر ، وبدأ أولا وبنوع خاص فى بلاد الامبراطورية الرومانية الجرمانية الكاثوليكية المقدسة حيث تجلت الصحوة •

ومن الوجهة التاريخية اتخـذ الكثير من الحركات الفكرية موقفـا سلبيا حيال فن زخرفة الكنائس وبخاصة حركة الاصـلاح السيسترى (نسبة الى السيستريين ، وهم رهبـان ظهروا فى القرن ١١ بفرنسا ـ المترجم) ، ونعرف الجدل الذى ثار بين القديس برناردو كليرفو وبين البندكيين (جماعة من الرهبان الكاثوليك بايطاليا ـ المترجم) (٧) ، ومن خلاله جرى تعريف فن الجمال السيسترى • واختصر الزخرف الذى كسا به البندكيون جدران المبانى الرهبانية الى أقل ما يمكن من الزخرف

---

(٦) A. Woltmann, Holbein and His Time, Londres, 1872, p. 288; cité par W. Stechow, Northern Renaissance Art, 1400-1600, Scurses and Documents, Engelwood Cliffs, N.J. 1966, p. 131.

(٧) S. Bernhardt, «Apologia ad Guillelmum sancti Theodoroci abbatem Patrologia Latina, clxxxi rélimprimé dans J. Schlosser, Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendlandischen Mitterlaters, Vienne 1986.

الضرورى غير التصويرى فى الفن المعمارى السيسترى الذى وصفه حديثا بيتر فيرجسون بأنه « معمار العزلة » (٨) ٠

نعرف أيضا الاتهام الذى وجهه الى الفن « سافونارولا» فى أوج ازدهار ثقافة عصر النهضة بفلورنسا ٠ ولم يكن أى من القديس برنار أوسافونارولا فنـــانا ، بل جاءت انتقاداتهمـــا من الخارج ٠ ومع ذلك يمكننا أن نذكر حالات تبنى فيها الفنان نفسه الحكم الأخلاقى أو الفكرى الموجه للفن ، مما أثار فى نفسه أزمة ضمير تبدت بأشكال مختلفة فى تطور فنه ٠ وهجر فرابارتولوميو التصوير تحت تأثير وعظ سافونارولا ، ولم يعـد الى ريشته الا بعد انقضـاء سنين طويلة على اعـدام الأخير حرقا (٩) ٠

وأطلقت الحركة المضادة للاصلاح الدينى موجة جديدة من النقد الذاتى والندم عند بعض الفنانين الذين كانوا حتى ذلك الحين يجـدون متعتهم فى تصوير العرايا بأسلوب شهوانى ، وفقا لبعض الميول التكلفية٠ ولست أقدم شاهدا على ذلك سوى أزمة الضـمير التى انتابت النحات « أماناتى » الذى أعلن عن ندمه فى خطاب معروف وجهه لزملائه بتاريخ ٢٢ أغسطس ١٥٨٢ :

« احذروا ، لوجه الله ، ان كنتم حريصين على خلاصكم ، أن تقعوا فى الخطأ الذى وقعت أنا فيه حين صورت عددا من نماذجى عرايا تماما ، مجـردين من أى كساء ، متبعـا فى ذلك العـرف - بل أقول اسـاءة الاستعمال - لدى أسلافى ، بدلا من أن أتبع حكم العقل الذى كان حقيقا أن يقول لى ولهم أن الحشمة والأدب يلائمان الفنـانين أكثر مما يلائمهم الزهو والفجور ، مهما كانت جودة العمل ٠

واذا لم يعد فى وسعى أن أصحح مثل هذا الخطأ الجسيم فانه من المستحيل أن أستعيد تماثيلى أو أن أصرح لكل الذين يرونها بالندم الذى أشعر به لأننى أنا الذى صنعتها ، وقد قر عزمى على أن أعترف بكل صدق بخطئى ، اعترافا عاما مكتوبا ، حتى يعلم كل انسان ، على قدر ما أستطيع ، كم كنت مذنبا ، وكم أشعر بأسى عميق ، وندم شديد ، وأن يكون مثلى هذا تحذيرا لكل الفنانين من اخوانى يحميهم من الوقوع فى رذيلة كبيرة مثلها ٠٠ » (١٠) ٠

---

(٨) P. Fergusson, Architecture of Solitude. Cistercian Abbeys in Twelfth-century England, Princeton 1984.

(٩) G. Vasari, "Vita di Fra Bartolommeo di S. Marco», Le Vite ...

(١٠) de même auteur, éd. C.L. Ragghianti, II, Milan-Rome 1942, p. 78-79. B. Ammannati, «Lettra agli Accademici del disegno», P. Barocchi, éd. Panofsky and F. Saxi, Durers, «Melancolia I». Eive Guellen-

يتبين لنا من هذا بوضوح أن أماناتي يقيم تفرقة بين الأسباب الأدبية والأسباب الجمالية ، لانه يطـري الحشمة والأدب « مهما كانت جودة العمل (الفنى) » • غير أن الابتكار الموضوعى يشغل مكانا هاما فى مجال النشاط الفنى حتى ليصعب فصله عن المشاكل المتعلقة بالموضوعات التى تمس الخيال والشكل • وهنا نزداد قربا من القيم النوعية للفن والمسائل التى يتعين على الفنانين أن يعرفوها ، والتى تنتج عن هيكل العلاقات بين المبدعين والجمهور •

٣ ـ النمط الثالث من الأزمات يتعلق بالفن بنوع خاص ، وهنا أيضا ينبغى التمييز بين ما يتعلق بالجانب المادى وما يتعلق بالجانب المثالى أو الروحى فى دنيـا الفن • وعلاقة العلة بالمعلول التى سـوف أدرسها فيما يلى ، وهى مرتبطة بنظام الفن باعتباره من وسائل الاتصال، لا تتبدى الا فى بعض فترات الانتقال ، وتخص العلاقات بين الفنـان وجمهوره •

وبشكل عام ، قبل القرن التاسع عشر ، كانت علاقات الفن بالحياة الاجتماعية تقوم على التقاليد التى تتطور ببطء شديد • وكان من شأن الثورة البورجوازية التى شبت فى منعطف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والوضع الذى نتج منها فى القرن التاسع عشر أن زودت الهياكل الجديدة بحياة فنية استجابت لتطلعات الفنان الى الحرية التامة ، بالنسبة للجيلد (رابطة الحرفيين) والأمير ، والكنيسة • ومع ذلك لم يضمن الاطار الجديد التعايش الانسجامى بين الفنان وجمهوره • وقد وسم عدم تناسب تطلعات الفنان مع مطالب الطبقة البورجوازية الحاكمة العلاقات الفنية فى القرن التاسع عشر بطابع أزمة مستديمة • وانتهى الأمر بالفنان بأن تحرر من كل الضغوط ، على حساب صلاته الطيبة بزبائنه ممن يشترون أعماله ، مما ترتب عليه خسارة كبيرة تحملها • وكانت النتيجة المعروفة هى الانشقاق الذى حدث بين فن رسمى ، أكاديمى ، ومتواضع ، يقدره كثيرا الجمهور العريض ، من جهة ، وبين الابتكارات الجريئة للفنـانين البوهيميين ، غير المعروفين ، الذين يتضورون جوعا ، من جهة أخرى • وحيثما وحدت مهنة منظمة تبعا لمبادىء اتحاد خارجى خاص بطائفتها صارت مهنة الفنان مغامرة قائمة على الالهام والنبوغ • ولم يعد الفن كما كان قبلا حرفة تدرس مثل غيرها ، وانما أصبح رسالة •

ان عدم تفهم الجمهور ، وبعض من النقاد ، ورفضهم الأعمال الفنية الكبرى ، الرومانسية ، والواقعية ، والتأثيرية التى لم تحظ بتكريسها الا بعد جيل واحد أو جيلين ، أضفت على سلوك هؤلاء الفنانين نوعا من

التبرير . ذلك أن الأمانة الخالصة اقتضت منهم أن يظلوا بمنأى عن الطلبات ، والتكريمات ، والمكافآت من كل نوع ، ما دام قبولهم اياها يعنى أنهم يراعون أذواق الجماهير . وكان على الفنان الصادق أن يشارك زملاءه شظف العيش . واستثار « صالون المرفوضين » حكما قاسيا بذيئا من قبل لجان التحكيم . ان تاريخ العديد من المصورين الذين يلقون اليوم الترحيب على أنهم « أساتذة القرن التاسع عشر » هو فى الغالب تاريخ « الفنانين الملاعين » . وأصبح الصراع بين الفنانين وغير المثقفين ، وبين البوهيميين والبورجوازيين ، لازمة من لوازم مشكلات القرن التاسع عشر . ويلخص انقطاع الصلات الودية بين الفنان وعميله أزمة ذلك العصر كلها على المستوى الخاص بالفن .

كان هذا الصراع شديد الوطأة ، واستطال ، اذ لم يكن قد تم ارساء قواعد قاعات العرض الفنية ، وتجارة اللوحات ، ومتاحف الفن الحديث ، ولم ترسخ جذور الأشكال الملائمة الجديدة للعلاقات بين الفنانين والوسط الاجتماعى . وفى غضون النصف الثانى من القرن العشرين حظى أبرز ممثلى اتجاهات الطليعة من جديد بالتقدير والثراء ، ووجدوا أنصارا لهم بين أقطاب الصناعة ، وأبطال الرياضة والسينما ، ووسائل الاتصال ، والمتنوعات ، كما وجدوا مساندة من مديرى متاحف الفن الحديث . وانقضت الأزمة ، حتى انه لمن النادر أن يجرؤ أحد اليوم على أن يصدر علانية نقدا حتى على أسوأ مايجرؤ الفنانون على تقديمه من أعمال . ولعل هذا هو مصدر أزمة جديدة ، سوف نعود اليها .

٤ ـ وثمة مصادر أخرى للأزمات فى دنيا الفن لاتنتمى الى الأبنية الاجتماعية لحياة الفنان بقدر ماتنتمى الى مشكلة النشاط الابداعى نفسها: فبعض هذه المشكلات تقنية ، وبعضها نظرية . ومن شأن كل الابتكارات التقنية وضروب التقدم التى تؤدى الى تعديلات عميقة فى تكنولوجيا الفن أن تصل الى مواقف حرجة . فاستخدام الطباعة فى استنساخ النصوص والصور يسهم فى الاختفاء التدريجى لفن «المنمنمات» . وكان لاختراع الطباعة الحجرية واستخدام الحفر على الخشب بشكل عام فى القرن التاسع عشر مثل هذه التأثيرات على الحفر على المعدن . ويرتبط التحول العميق فى تاريخ الفنون التشكيلية كله باختراع التصوير الفوتوغرافى وانتشاره . وقد انتزع التصوير الفوتوغرافى من الصورة وظيفتها الأصلية . وهى تمثيل الواقع المحسوس ، والاهتمام بالأحداث والأماكن والأشخاص المتصلين بها ، وذلك على نطاق واسع . ومن المعروف بوجه عام نتائج تدخل الفوتوغرافيا فى مجال فن القرن العشرين ، ويبدو أنه

من حقنا أن نقول ان غزو الفوتوغرافيا لعالم الفنـون التشكيلية يمثل تحولا خطيرا ٠

وفى كل عصر من تاريخ الفن اتبع الفنانون مجموعة الأسـاليب والقواعد المقننة بدرجة ما من الوضوح : وكانت النقـابة تملى المبادىء الأخلاقية والواجبات المتعلقة باستعمال الأدوات واتقان العمل ٠ وفيمابعد وضعت الصالونات الفكرية القريبة الصلة بدنيا الفن النظريات الجمالية، وعلى الأقل الآراء الرئيسية الـكبرى المتعلقة بأهـداف الفن ، وأنماط نشاطه ، وطرق انتاجه ٠ ومجرد ضياع الثقة فى هذه القواعد والأهداف قد يستتبع ظهور أعراض أزمة ، ولو أن اتجاهات ومبادىء جـديدة قد ظهرت لتحل بوجه عام محل المعتقدات القديمة ، ذلك لأنه باستبعاد كل القواعد والواجبات ومبادىء العرف الراسخة دفعة واحدة ، يخشى أن نجد أنفسنا مغرقين فى حرية مفرطة ، ونضل بين كل الامكانيات المتاحة٠ ومن المحتمل أن تكون بعض ظواهر الأزمة فى الفن المعاصر راجعـة الى بعض الافراط من هذا النوع ٠

وعلى هذا النحو يصف البعض كثيرا الظروف الحـالية فى مجـال الفن ٠ ففى المؤتمر الذى انعقـد فى أغسطس عام ١٩٨٥ فى كاسـتل جاندولفـو لفت بول ريـــكور Paul Ricaur الأنظار الى ثـلاثة عوامل يرى أنها من دلالات هذه الأزمة : (١) انهيار فكرة الجمال ، (٢) انهيـار فكرة العمل (الفنى) ، (٣) انهيار فكرة النطاق ٠

ذلك أنه من الحقيقى أن الفن المعاصر لايهتم بالجمـال الا قليـلا ، ويهتم أقل من ذلك بفكرة العمل التام ، وأنه لا يرسم حدودا ثابتة بين منتجاته وبين العالم الخارجى ٠ وعلى العكس من ذلك فانه يستمتع بانتاج أعمال بشعة ، دميمة ، وفنـانوه يمرحون فيما هو عـرض زائل ، على مشارف الارتجال التلقائى ، والتصور البحت ، أو الايماءة ، وأعمالهم تختلط الى حد كبير بالواقع المحيط بهم ٠

ويشهد كل من هذه السمات الثلاث بأن الفن المعـاصر يقوم على أوضاع مختلفة عن الأوضاع التى اتبعها فنانو الأجيال السابقة ، لدرجة أن منتجات الوقت الحاضر ، بالنسبة للمعايير التىكانت سائدة فيما قبل، لا تستحق أن تدرج فى طائفة الأعمال الفنية ٠ انها تنكر كل القوانين الراسخة ٠ فهل ينبغى أن نرى فيها بصحيح العبارة أزمة ؟ من الواضح أن كل الأفكار الرئيسية التى تسمح بتعريف طبيعة ما كان يسمى منذ عدة قرون عملا فنيا قد تغيرت ٠ وهل هى أزمة سلبية فحسب ، أو يتعين أن نرى فيها ومضة مسبقة لعصر جديد ؟ هناك أمر واحد أكيد : ذلك أن

كل المعطيات الأساسية قد طرحت على بساط البحث ، فلم يعد مجال لأى انسان أن يقول ان مايجرى فى الوقت الحاضر هو أزمة ، أو أنه انطلاقة جديدة تفتح آفاقا تاريخية على العالم المعاصر ومشكلاته التى لم تجد حلا بعد . وربما ينبغى لنا ، لكى نرى نهاية هذا الأمر ، أن نحرر عقولنا من آرائنا السابقة ، وقيمنا التقليدية ، ومبادئنا . ولعل هذه الأزمة ليست هى أزمة الفن ، بل أزمة عصرنا الحاضر . وكثيرا ما لا يكون الفن سوى انعكاس لأزمات يقع مركزها فى مناطق أخرى من الحياة الاجتماعية، كما يحدث أيضا أن أزمات ناتجة فى نواح أخرى لايكون لها أية تأثيرات فى مجال الفن .

٥ ـ وأخيرا ، وليس هذا أقل مصادر الأزمات أهمية فى مجال الفن ، هناك ما لعلنا نسميه « الحالة النفسية» للفنان . فكل فنان ، بغض النظر عن وضعه المهنى ، يمر بحالات نفسية منوعة يمكن أن تترك فى أوقات عصيبة انطباعات عميقة على أعماله الفنية ، كما نعرف مثلا فى تصاوير فنسنت فان جوخ . وبالعكس ، هناك حالات نفسية ، عصيبة للغاية بنوع خاص ، تنتج من مشكلات مرتبطة ارتباطا مباشرا بالابداع الفنى ، كمشكلة العمل غير الناجز ـ مشكلة المشروع الذى لم يستطع الفنان أن يصل به الى نهايته ، وهذه سمة ملموسة بنوع خاص فى انتاج بعض الفنانين . وأسباب هذا الاخفاق منوعة ، وتفسر بشكل عام فى كل حالة معينة بظروفها ، انما يحق لنا أن نصف الحالة النفسية التى تحمل الفنانين على أن يباشروا أعمالا يستحيل انجازها بأنها حالة « حرجة » .

وثمة مثال ، بين العديد من الأمثلة ، لأزمة تطرأ على نفس فنان فى نزاع مع تفكيره النظرى قد يوضح قولنا هذا : ففى تطور فكر «البرخت دورر» بشأن مبادىء فنه يمكن اكتشاف أزمة طارئة فى حوالى عام ١٥١٢ ، تتبدى فيما قاله عن الجمال ، ودونه فى مفكراته : «أما فيما يخص الجمال ، فلست أدرى عنه شيئا ، الله وحده هو الذى يعرفه ...» . أو أيضا : «أود أن أفهم الجمال ، مثل ذلك الذى اعتبره جميلا العدد الأكبر من الناس فى مختلف العصور ، والذى يتعين علينا أن ندركه ... » « الأكثر من اللازم ، أو الأقل من اللازم ، يفسد كل شىء ...» «هناك نصائح مفيدة فى دراسة الجمال : ولكن حذار من البحث عن الجمال لدى أولئك الذين لا يعرفون الأشياء من أصلها . أما الآخرون (...) فالحقيقة محجوبة عنهم ، مثلها مثل لغة أجنبية بالنسبة لهم ...» ، «كم فى الجمال من فروق وأسباب !...» ، «العمل الجميل

لا ينقصه شيء» ، «ليس في الامكان رسم وجه جميل باستلهام نموذج واحد فقط • ليس هناك انسان جميل لايوجد من هو أجمل منه على وجه الأرض • لايوجد انسان على وجه الأرض في وسعه أن يدعي معرفة القانون الذي يحكم الكمال في جمال الانسان • ليس هناك من هو حجة في الجمال ، سوى الله» • ، «شيء نراه جميلا هنا ، وهو ليس بجميل في مكان آخر • من بين شيئين كل منهما جميل في ذاته هل يمكن القول من منهما أجمل من الآخر ؟» ، «نعمل في بعض الأحيان شيئا جيدا بتجميع العديد من السمات المستعارة من مختلف النماذج الحسنة» (١١) •

تكشف هذه النبذات عن التردد ، والصراع الذي يحتدم في نفس « دورر » ضد الشك الذي يجتاحه • وحتى القياس ، والهندسة الالهية التي يعبدها لا تتيح له هداية مؤكدة • وفي الأقوال التي أشرنا اليها يغير « دورر » دائما اتجاهاته : فتارة يجاهر « بلا أدريته » (انكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة ــ المترجم) ، وأحيانا ينضم الى رأي الغالبية ، وأحيانا يقبل قيمة متوسطة على أنها معيار للجمال ، ثم يعلن عن انحيازه الى رأي أنداده ، قبل أن يربط الجمال بفكرة الكمال (العمل الجميل لا ينقصه شيء) ، ثم يقبل نظرية انتقاء أجمل الأجزاء قبل أن يترك للاله وحده مهمة الحكم على ما هو جميل • وأخيرا ينتهي بالقول بأن الجمال متنوع ونسبي (١٢) •

انه لشيء مثير ، أن نتصفح هذه المذكرات التي دونها « دورر » في غضون فترة متأزمة ، فهو لا يكف عن تقليب الصيغة التي لعلها تكشف له عن سر مشكلة الجمال • وأخيرا ، وبعد استنفاد جميع الوسائل ، يحدد « دورر » طموحاته ، في حين يأمل أن يجد على الأقل حقيقة جزئية : انه لا يريد أن يصدق أن الجمال يصعب على الانسان ادراكه ، حتى ولو خابت التطلعات الايطالية لادراك الجمال باصطدامها بالواقع•وهو متواضع وورع : فالله وحده هو القادر على تبين الحقيقة والجمال • ولكنه لا يصدق أن الانسان غير قادر على الأقل على أن يستشف بعض نواحي الجمال •

---

(١١) الاستشهادات المأخوذة من مفكرات دورر : اقتبست من كتاب :

K. Lange and F. Fuhse, Durers schriftlicher Nachlass, Halle, 1893, p. 288-291.

(١٢) هذا الشرح يستلهم ترجمتي الترجمة البولندية للكتابات النظرية وغيرها لألبرخت دورر :

A'b-cht Du er jako pisarzi teo-etyk skfuki, Wroclaw 1956, p. lxxxvi-sc, E. Pa cfsky, Albrecht Du er, Princeton 1943, p. 162; et E.

واذ وضع « دورر » منذ البداية كل ثقته فى المسطرة والفرجار فانه لم يسعه أن يظل جامد الشعور ازاء تعدد أشكال الجمال وتنوعها ·

« المالنخوليا » Melancolia I المنحوتة فى عام ١٥١٤ تقرن تقليدين « ايقونيين » (نسبة للأيقونة) كما أثبتهما بانوفسكى Panofsky تصوير المالنخوليا (الاكتئاب) باعتبارها أحد « الأمزجة » الأربعة ، والتصوير الهندسى باعتباره من الفنون ، وهو الذى يشتمل على عدة فروع قائمة على المبادىء الرياضية (١٣) ·

يقول « بانوفسكى » ان « دورر » أراد أن يصـــور « الهندسة التى أصبحت كئيبة » بعبارة أخرى مالنخوليا (كآبة) الفنان · المالنخوليا « ترمز الى استبصار نظرى يفكر ولكنه لا يستطيع أن يعمل · الطفل الجاهل الذى يرسم خطوطا لا شكل لها على لوحته الاردوازية ، ويعطى انطباعا تقريبيا بأنه كفيف ، انما يعبر بالرمز عن الكفاية العملية ، التى تعمل ولكنها غير قادرة على أن تفكر ··· وهكذا فان النظرية والتطبيق العملى ليسا « مقترنين » كما يقصد « دورر » ، ولكنهما منفصلان أساسا ، ونتيجة ذلك هى العجز ، و « الكآبة » (١٤) ·

كذلك قد تعبر الصورة المنقوشة عن صراع « دورر » ضد الشكوك والريبة التى تجتاح نفسه ، كتب يقول : « الكذب فى أذهاننا ، والظلمات تجتاح نفوسنا ، حتى ان تلمساتنا مصيرها الفشل » (١٥) ·

ومع ذلك ينجح « دورر » فى التغلب على الأزمة بتحديد طموحاته وقصرها على البحث عن جمال نسبى و « محتمل » · وما ان انقضت اللحظة الحرجة حتى واجه معالجة جديدة للمشكلة الأساسية ، مشكلة الرؤية الفنية التى تتيح لفكره أن ينطـــلق انطـــلاقة جـــديدة · كانت الأزمة بنوع ما خطوة ضرورية فى نشـــأته الفنية ، تنتهى الى آفاق جديدة ونتائج ايجابية ·

٢ ـ الأزمة باعتبارها ظاهرة ايجابية

هناك العديد من الدراسات الحديثة عن ظواهر الأزمات تبرز جانبها الايجابى · ويعرف رينيه توم René Thom هذا الجانب كما يلى : « هكذا

---

(١٣) Fa:ofsky and F. Saxi, Durers, «Melancolia I», Eive Guellen - und Typrn- geschichtliche Untersuchung, Leipzig-Berlin 1923.

(١٤) E. Panofsky, Albrecht Duerer, op. cit., p. 164.

(١٥) Lange and Fuk.e, op. cit., p. 22 (notre 11), Abrecht Duerer Jako pisary, op. cit., p. lxxxix (notre 12).

تبدو الأزمة بمثابة العامل الأساسى للتقدم الاحيائى ، وربما فى الواقع لكل تقدم » (١٦) . وفى رأى جاكوب بيركهارت أن الأزمة قد تحدد اللحظة الحاسمة التى يحدث فيها « تعجيل فى مسار التاريخ » (١٧) . وهذه صياغة جريئة من وجهات النظر الجديدة ، وتأكيد لنماذج ، وقيم ، ومفاهيم جديدة سوف تحل عما قريب محل المفاهيم ، والقيم ، والنماذج ، ووجهات النظر القديمة . تطور أوضحه بجلاء توماس س. كوهن Thomas S. Kuhn فى تطور العلوم ، حيث اعتبر الأزمة بمثابة شرط ضرورى لظهور نظريات جديدة (١٨) .

وفى بحث قيم للأزمات يتناول كارل فريدريك فون فايزاكر Carl Friedrich von Weizsacker المشكلة ، ويحكم بأهميتها ، حتى ليقترح تقديم مصطلح جديد يصف لحظات الاضطراب الايجابى فى مسار التاريخ ، فتجدد التنظيم الكلى للثقافة (١٩) . ويتحدث عن فترات الهدوء الطويلة حيث تبقى المسلمات (المصادرات) نفسها صحيحة ، ويمثلها بصورة « ساحة ، أو هضبة » ، فى حين يقترح بالنسبة للحظات التى تنتشر فيها سحابة من غبار تمثل الرؤى الجديدة التى تبطل فجأة عاداتنا القديمة ، استخدام المصطلح القديم fulguratio (ومضة) الذى قدمه ليبنتز Leibzi وتناوله أيضا كونراد لورينز Konrad Lorenz وفى لحظات الانقطاع هذه ، بين فترتين ، يحدث كما لو أن صاعقة أصابت انسانا أو حضارة . ويتجلى تاريخ المجتمعات البشرية كله لفايزاكر ، اذا نظرنا اليه على مدى التطور الاحيائى على وجه الأرض ، وكأنه قد التقط فى ومضة برق .

فاذا قصدنا بالأزمات بمعناها السلبى نقاط الانقطاع بين «هضبتين» فى المسار التطورى العادى ، مثلما يحدث على شقوق « الصدع » (الجيولوجى) على أثر ابطاء أو حتى توقف فى التطور ، فان «الومضات» ، وبعبارة أخرى الأزمات بمعناها الايجابى ، تقابل تسارع الأحداث ، أى تقابل لحظات تتحقق فيها مختلف المتواليات التطورية التى قد تستغرق

---

(١٦) R. Thom, «Crise et catastrophe», Communication, no. 25 (La notion de crise), 1976, p. 34-38 ici : p. 38.

(١٧) J. Burckhardt, «Die geschichtlichen Krisen», Weltgeschichtliche Betrachtungen, du même auteur, Leipzig, 1928, p. 157-19à.

(١٨) T.S. Kuhn, Structure of Scientific Revolutions. Chicago 1962, Voir aussi R Scott Root Bernstein, «On Paradigms and Revolutions in Science and Art : The Challenge of Interpretation», Art Journal, xliv, 1984, no. 2, p. 109-118.

(١٩) C.F. von Weizsacher, Uber die Krisen, publication polycopiée de l'Institute des sciences de l'homme de Vienne, 1984.

فى الظروف العادية قرونا عديدة حتى تكمل دورتها • ولست أدرى هل مصطلح baroque (غريب ، شاذ ، والباروك أسلوب فى التعبير الفنى ـ المترجم) الذى قدمه ليبنتز تتـاح له الفرصة لأن يندرج فى مفرداتنا اللغوية الفلسفية ، أو أن تقديمه كان لضرورة ، الا أن الازدواج الأساسى لظواهر الأزمة يبدو لى أمرا لا شك فيه ، الأزمة تمثل انقطاعا ، وتصدعا فى المسار التاريخى ، أحيانا بنتائج سلبية ، وأحيانا ، بالعكس ، بآثار ايجابية تنعش البحث عن حلول ، وأفكار ، وآفاق جديدة ، بمجرد أن تتخلص الساحة من المبادىء الراسخة القديمة التى تعوق تبنى أساليب كفيلة بأن تأتى بحلول لمشكلات الساعة •

وفيما يختص بالفنون التشكيلية وفن العمارة يبدو لنا من المعقول أن نثرى مصطلحاتنا اللغوية بأدوات معنوية ضبطها جورج كبلر (٢٠) George Kubler • يميز « كبلر » بين المنتجات الثقافية ، النماذج الأصلية لحلول المشكلات ، ويسميها « الأشياء الأولية » ، و « الردود عنها » • وتشكل المجموعة الكبرى من هذه الردود ، فى رأى فايز ساكر ، « هضابا » (بلاتوهات plateaux) • أما « الأشياء الأولية » فانها تدخل فى فئة « الومضات » • ولنا أن نتساءل هل فترات الأزمات تتزامن بالفعل مع وفرة خاصة من « الأشياء الأولية » ، أو أنها ، وهى مشروطة بعدد كبير من الظروف المحيطة بها ، لا تكون بالأحرى راجعة لأسـباب طارئة • ومع ذلك فاذا أخذنا فى اعتبارنا المجموعات الكبيرة من « الأشياء الأولية » التى تظهر فى اللحظة التى تتشكل فيها تلك الظاهرة الفرعية المسماة « أسلوب » (أدبى أو فنى) ، يتبين لنا أن هذه التجمعات لا تتجلى الا فى العصور المقتضبة نسبيا : العصر القوطى ، بين عام ١١٤٠ وعام ١٢٠٠ ، تفجر « الباروك » فى منعطف القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وسطوع الفن الحديث ، فى غضون العشرين سنة الأولى من القرن العشرين •

٣ ـ التناسق أو الفوضى

نصل بذلك الى السؤال الثالث الذى يتطلب اجابة ، والذى أشرنا اليه قبلا بكلمة • هل هناك تناسق بين مختلف مجالات المسار التاريخى ؟ هل الأزمة التى تبدو سلبية فى مجال ما يمكن أن تكون ايجابية تماما فى مجال آخر ؟ هل الأزمة الاقتصادية تستتبع بالضرورة أزمة ثقافية سلبية ؟ ان نظرية روبرت • س • لوبيز Robert S. Lopez الذى يقول ان

---

(٢٠) G. Kubler, The Shape of Time, New Haven-Londres, 1962.

فترات البقرات العجاف لم تمنع الاستثمارات الثقافية ، هـذه النظرية تميل الى اثبات العكس (٢١) • لقد ازدهرت الثقافة ، وبالأخص الفنون التشكيلية ، فى القرن الخامس عشر فى شمال أوربا حيث « عمت الظلمات كل الأنحاء الأخرى » ، كما يقول جوهان هويزنجا John Huizinga فى زوال العصور الوسطى » (٢٢) • الأزمة الاقتصادية ، الحروب التى لا نهاية لها ، التهديد العثمـــانى ، حرب المئـة سـنة بين الانجليز والفرنسيين ، وحرب مئوية أخرى بين برجنديا وفرنسا ، كل ذلك ، وبالأخص بعد سقوط بيزنطة ، كان يبدو مضادا لازدهار ثقافى • ومع ذلك كان هذا هو العصر الذهبى للتصوير فى البلاد الواطئـــة . وفى فرنسا وألمانيا ، عصر سلوتر ، وفان آيك ، وفان در فايدن ، ومملنج ، والأستاذ فرانك ، وفوكيـــه ، وكوارتون ، ورســـامى الصور المنمنمة البارعين ، وأساتذة « الفن الحديث » فى الموسيقى الهولندية ، وجويوم دوفى ، وجيل بنشوا • وفى خلفية الأزمة الاقتصادية والسياسية ينبثق وميض فنى رائع •

المثال الثانى : منشأ الباروك فى ايطاليا • فى كتابه عن الاقتصاد الايطالي في القرنين السادس‌عشر والسابع عشر (٢٣) يلقى روجييرو رومانو Ruggiero Romano أضواء على الأحوال الاقتصادية السائدة فى ذلك العصر • ويبدو أن فترة نشاط آل كراتشى ، وكرافاج ، وجيدو رينى ، ومادير نا • ودومينيكينو ، كانت أيضا فترة الأزمة الاقتصادية الكبرى التى وسمت منعطف القرنين السادس والسابع عشر • ويتفاقم الركود بعد بضع سنين ، فى ١٦١٩ ـ ١٦٢٢ : فبعد أزمة فجائية طرأت فى حوالى هذه السنوات جاءت فترة من الركود فى التجارة والصناعة • وعلى ذلك فان المرحلة الأولى من الأزمة تعطى فترة ازدهار آل كراتشى ، وكارافاج ، أما المرحلة الثانية فانها تعاصر شباب بيرنين Bernin المثمر ، وباكورة عصر الباروك •

وفى مستهل العصر الذهبى لاسبانيا كان الثراء والرخاء المتولدان من التوسع الاستعمارى قد أصبحا من ذكريات الماضى • وتتوافق ذروة عصر لويس الرابع عشر فى مجـال الفن والأدب مع فتـرة من البؤس الاقتصادى • ولم تمنع حروب نابليون التى اجتاحت أوربا تطور الفنون

---

(٢١) R. S. Lopez, «Hard Times and The Investment in Culture», The Rempaissance. Six Essays, 1953, New York — Evanston 1962, p. 29-54.

(٢٢) J. Huizinga, Herfstij der middeleeuwen, 1918.

(٢٣) R. Romano, Tra le due-crisi, Italia del rinascimento, Turin, 1971.

التشكيلية ، مع جوبا ، وفوسلي ، وكانوفا وتورفالسن ، وتيرنر ، وورونج ، وفريدريك ٠

وثمة مثال مقنع تزودنا به الحرب العالمية الأولى ، حين كانت أوربا بأسرها والشرق الأوسط والمحيطات عرضة للخراب والدمار ، تعانى البؤس والمجاعة ٠ ولكن كم من الروائع الفنية ظهرت فى سنوات الحرب الأربع هذه ! ويا لها من ومضات ! لقد خرج منها الفن الحديث كله ٠ وانبثقت من رفات العهد القديم المجموعات الكبرى من « الأشياء الأولية » الجديدة التى انسابت وصبت فى سعير المعارك ٠ وفى خلال سنوات خمس وضعت « عجلة التاريخ المسرعة » حدا للقرن التاسع عشر ، وفتحت آفاقا جديدة٠ واستنسخت النماذج القديمة : فكان هناك فى كل مكان مسارح كلاسيكية حديثة ، وكاتدرائيات قوطية حديثة ، ومحاط باروكية حديثة ، خلدت الشعارات القديمة ٠ وطرحت أزمة « الحرب الكبرى » على بساط البحث كل القواعد والمبادىء والنماذج السائدة فيما قبل الحرب ٠ وعلى ساحات الخرائب ارتفعت أعلام « المستقبلية » ، والتكعيبية ، والتعبيرية ، ويجد المعنى فى خصوص السرعة ، وأعماق العقل الباطن ، ودوار النسبية ، أساليب للتعبير عنها تنتهى الى الكثير من « الأشياء الأولية » الجديدة التى تصلح نماذج لفن القرن العشرين ٠ وكانت اشارات الخطر التى تميزت بها هذه الأزمة بقوة هى مختلف بيانات « المستقبليين » (معتنقى نظرية المستقبلية ــ المترجم) التى تنادى بتدمير كل آثار الثقافة فى الماضى ، التى حكم المصورون والكتاب من الجيل القديم بعدم صلاحيتها للتعبير عن مطالب القرن العشرين وأحاسيسه ٠

٤ ــ ملحوظات ختامية

تتنوع معدلات التغير ٠ والتاريخ يشمل العديد من العوامل التى لعل كلا منها يكون سببا فى تغير معدل (أو ايقاع) من هذه المعدلات ٠ و « الهضاب » و « الومضات » : التى تتخذ هيئة الأزمات ليست الا حالات حدية فى اضطرابات التاريخ الايقاعية ٠ وبالأخص تنوعات الأساليب والأنماط ٠ لقد ولد فن العمارة القوطية فى أقل من قرن من الزمان ، أما الفن الحديث فانه لم يستغرق ســوى ما يتراوح بين عشر سنوات وعشرين سنة لكى يتخلص من الماضى ، وليس هناك ما يمنع من تصور تنوع متجانس للسرعات فى تعاقب العصور فى المسارات المتعاصرة تماما٠ وبتحليل الأحــداث التاريخية وسرعة التغير النســبية يحسن فى بعض الأحيان تطبيق مفهوم الأزمة على تاريخ الفن ، ولكن ينبغى عند ذلك أن

نطبق هذا المفهوم بمعنى مختلف عن المعنى الذى له فى تاريخ الاقتصاد . والفروق كبيرة بدون شك .

والأزمة فى مجال الثقافة تتبدى فى أشكال يصعب قياسها بمقادير كمية . ولنا أن نقول ان الأزمة تتخذ شكل تنافر بين المبادىء وبين الوقائع المادية ، بين الآمال وبين تحقيق الأحلام ، بين الأهداف وبين الوسائل . والموضوع يتعلق بنوع خاص بما يستشعره الناس ، وبما يمس احساسهم ، ويتسنى قياسه . وبالعكس يبدو أن الأزمات الايجابية تتمثل أساسا فى تبلور فجائى لتوافق جديد يحدث بين المبادىء وبين الانجازات المحسوسة ، بين الوسائل وبين الغايات . ومن شأن الظواهر التى وصفناها بأنها « ومضات » ، كما يقول فايز ساكر ، أن تولد هذا النوع من « التنميط » (تشكيل النمط ، أو الأسلوب) الجديد والكامل الذى نقرنه بحاجاتنا ورغباتنا .

ويجب أن نتذكر أن الفن ، ولو أنه ينتج كالاقتصاد من تفاعل العديد من الأشخاص ، فانه يعبر عن آراء ، ومشاعر ، ومشكلات الفنانين كأفراد، ومن ثم لا يخضع للأساليب الاحصائية التى تنتج قياس المعطيات الاقتصادية . الفن يخلق وينقل قيما لا يمكن قياسها ، أو يصعب المقابلة بين بعضها والبعض الآخر ، مثلما يمكن المقابلة بين الأرقام التى تعبر عن النمو الاقتصادى . الأعمال الفنية ــ على الأقل البعض منها ــ فريدة فى نوعها ، انها ابداعات فردية ــ غير قابلة للمقارنة ، حتى بين بعضها وبعضها الآخر .

وأخيرا ، لعلنا نصل من ذلك الى التساؤل عما اذا كانت فكرة الأزمة مفهومة ، أو حتى تقبل التطبيق فى مجال تاريخ الفن . ولقد أبان ادجار موران Edgar Morin فى بحثه « فى علم الأزمات » «Pous une crisologie» الذى ظهر فى عام ١٩٧٦ أنه : « حين تقتصر الأزمة على القطاع الاقتصادى فانه يمكن على الأقل التعرف عليها ببعض السمات الكمية (....) ، الا أنها حين تمتد فتشمل الثقافة ، والحضارة ، والانسانية ، فان الفكرة تفقد حدودها » (٢٤) . ثم يتحدث عن ضرورة الكلام بالأولى عن حدوث اضطرابات فى تشغيل النظم . نجد الملاحظة نفسها عند رينيه توم René Thom الذى يقول : ان الأزمة اخلال يحدث داخل نظام « ذاتى التنظيم » (٢٥) . وكما قلت فى البداية فاننى أتصور الفن كمجموعة من الأشياء ذات نمط معين ، وأشخاص قادرين على انتاج هذه الأشياء

(٢٤) E. Marin, "Pour une crisologie», Communications, no 25 (La notion de-crise), 1976, p. 149-163 ; ici : p. 149.

(٢٥) R. Thom, op cit. (note 16).

للمتعة التى توفرها لهم والتى يزودون غيرهم بها تبعا لبعض الأساليب والتقنيات . الفن اذن هو مجموعة من أشياء منوعة ، لا يمكن القول بأنها تشكل نظاما « ذاتى التنظيم » . غير أن بعض عناصر هذه المجموعة ـ من فنانين ، وهواة الفن ، وتقنيات وانتاج واتصال . وتوزيع ـ تشكل مجموعة فرعية ، لها وظائف نوعية معرضة للتشويش والاضطرابات ، ومن ثم تطرأ عليها أزمات . والأمثلة السابق ذكرها هى من هذا النوع . ومجال الفن في مجموعه لم يكن بوجه عام يعانى من هذه الأزمات الا بصفة جزئية ، أو من بعض نواحيه . أما الأفراد من البشر فانهم يكابدون أزمات الضمير . كذلك يمكن أن تؤثر الأزمة فى التقنيات ووسائل الانتاج . ولقد تكلمنا عن آلام « دورر » ، وعن تأثير الابداعات التقنية . والفن ، باعتباره من وسائل الاتصال قد يصبح غير مفهوم لدى عامة الناس ، ومن ثم يجتاز أزمة ، ويتأثر بذلك دوره الاجتماعى . حدث ذلك فى القرن التاسع عشر، وما زال يحدث في القرن العشرين . وقلما نواجه أزمة يحتمل أن تؤثر فى المجموعة الكلية للفن .

والفن يرتبط بالألوف المؤلفة من الصلات بالمجتمع كله ، وبالحياة الاجتماعية ، ويتفاعل مع الأزمات التى تقع فى مختلف قطاعات الواقع التاريخى ، حتى ان الأعمال الفنية كثيرا ما تكون مؤشرات جيدة على أوضاع الوجود الحرجة . وسوف يستمر الكلام زمنا طويلا دون شك عن الأزمات الفنية ، دون أن ننسى مع ذلك الصفة المجازية لتطبيق مفهوم الأزمة فى مجال الفن .

وفى الامكان ، فى أغلب الحالات ، اكتشاف الأسـباب المحتملة للأزمات ذات الطبيعـة السـلبية التى تؤثر فى بعض نواحى النشاط الفنى . الا أنه من المستحيل تقريبا بيان أسباب الومضـات الفجائية الايجابية التى تنتهى الى التشـكيل الحتمى لأساليب وأنمـاط تعبيرية جديدة . وتبقى طبيعة وايقاع ومصادر مثل هذه الومضات ، العامة ، والفردية فى مجال الفن ، بالنسبة لنـا ، والى الأبد ، سرا من أسرار الخليقة الكبرى (*) .

جان بيالوستوكى
(أكاديمية العلوم البولندية)
ترجمها من الانجليزية (الى الفرنسية)
مارك أندريه بيرا

(★) نص معدل ، بعد المناقشة ، والاتصال بندوة عن فكرة الأزمة ، نظمها فى أغسطس ١٩٨٥ فى كاستل جاندولفو معهد :
l'Institut fur die Wissenschaften von Menschen de Vienne.

من العصر الذهبى ★
الى الدورادو ★★
(تحول أسطورة)

فرناندو اينسا
FERNANDO AINSA

ان الطوباويات الجغرافية التى تطرح عالما جديدا ، منذ العصور القديمة والوسطى وحتى اكتشاف الأراضى الأمريكية وغزوها بواسطة الأسبان ، تضفى على أسطورة الذهب رؤية ثنائية • فمن ناحية نجد أن هذه الأرض الأسطورية حيث الثروة والجاه اللذان يتولدان عن هذا المعدن النفيس الذى يستهوى الناس جميعا ــ الدورادو ، البيتيتى El Paititi . مدينة القياصرة ــ قد وطدت نزعة المغامرة صوب المجهول ، وأضفت سمة جغرافية على الخيال الذى يميز الرمز الموجود دائما فى أسطورة الذهب ، ولكن أمريكا قد أتاحت على نجادها ــ فى الوقت نفسه ــ عودة رائعة للعصر الذهبى الذى ضاع فى العالم القديم . فكانت الخطوات الأولى للانسان الغربى تجاه المغامرة الأمريكية تترنح بين هذين النقيضين القصيين ، وهكذا كان الذهب « غنما وخارقة » (١) فى وقت واحد •

حتى مغامرة كولومبس نفسها تتميز بتلك المكافأة فيما بين الضدين• ألم يكتب مكتشف آمريكا فى مخطوطته Imago Mundi عن دلالات كنوز وأحجار كريمة فى جزر أسطورية من العصور القديمة يأمل أن يجدها

المترجم : محمد عزب

(★) The golden Age عند الشعراء اليونان والرومان القدماء ، عصر خيالى سادته البراءة والسلام ، ورفلت فيه الانسانية فى الرفاهية والخير والسعادة (المترجم)

(★★) Eldorado الأرض الذهبيـــة : فكرة ذاعت كثيرا فى الأيام الأولى من الاكتشافات الأسبانية ، ومفادها أنه فى مكان ما فى قارة أمريكا الجنوبية توجد أرض تعج بالذهب والحجر الكريم ، وقد أعدت بعثات كشفية كثيرة لاكتشاف هذه البلاد ، حتى أن السير وولتر رالى نفسه اندفع فى رحلاته المعروفة وراء هذه الضالة الموهومة ، والمصطلح لم يزل يستعمل للتعبير عن أى مكان يعد بالغنى لوافد • (المترجم) •

(١) طور ارنست بلونش Ernst Bloch هذه النظرية الموحية فى مؤلفه Le Principe espérance, Gallimard, Paris, 1982, Vol. II, p. 361-417 : «Les Utopies géographiques».

في الهند الغربية ، ويكتب في مذكراته وفي وصفه لرحلاته عن اقتناعه الشديد بأنه قد ولى مهمة روحية ترتبط ارتباطا وثيقا بالبحث عن الفردوس الأرضي على الأرض الأمريكية ٠

ولكن ، اذا كانت الأسطورة تبدو بهذه الدلالة الثنائية الجلية فعلينا أن نسأل أنفسنا : كيف يمكن التوفيق بين رسالتين متناقضتين في مغامرة واحدة : استعادة « العصر الذهبي » وغزو « الأرض الذهبية » (الدورادو) ٠

عثور بالمصادفة ، أو اكتشاف أمريكا ؟

نعتزم في هذا المقال أن نجد تفسيرا لهذه الدلالة الثنائية للذهب في اكتشاف أمريكا ، وحتى نحقق ذلك نبدأ بعرض أكثر التوجسات الأدبية دلالة على الدنيا الجديدة ، وهي الأبيات الأخيرة الشهيرة من الفصل الثاني في تراجيدية الشاعر الروماني سينيكا « ميديا » :

« بينما تمضي السنون ، سيأتي الوقت الذي يفك فيه المحيط أسوار العالم ، وتنفسح فيه الأرض لأقصى مداها ، وتكشف فيه تيتس (★) عن دنى جديدة ، ولن يطول الزمان بأقاصي الشمال تخوما للأرض » (٢) ٠

ففي طي هذا النص القصير الذي كتب في بداية العصر المسيحي مفتاح التناقض الذي سيطبع مغامرة الاكتشاف فيما بعد ذلك بأربعة عشر قرنا ، الرثاء لضياع العصر الذهبي الذي مضى بلا عودة من ناحية ، والاعلان عن عوالم جديدة في الآفاق الجغرافية للبشرية من ناحية ثانية ٠

ولكن لكي نفهم المعنى الحقيقي لتراجيدية سينيكا فهما جيدا ، علينا أن ننسى الآن الأثر الرجعي الذي كان لنبوءات الجوقة عام ١٤٩٢ عندما تحولت الى رجم بالغيب قد صح ، فمنذ الثاني عشر من أكتوبر عام ١٤٩٢ حتى الآن يجابهنا التحقيق التاريخي لارهاص أدبي ٠ واذا أضفنا سمة الوطنية الصلفة الى صحة تخمين الاتجاه المشار اليه ــ غرب أوروبا عبر بحر تينيبروزو Mar Tenebroso حيث تركزت دلالات وجود دنى جديدة خلال العصور الوسطى ، فان سينيكا ــ القرطبي ــ قد أعطى اسبانيا أهلية الوقوع على امبراطورية شاسعة ، تم الحدس بها سلفا في بواكير القرن الأول من العصر المسيحي ٠

(★) Thetis : واحدة من الاهات البحر بنات الاله نيروس (المترجم)

(٢) Seneca, Medea Tragedias, Vol. I, Biblioteca clasic Gredos, No. 26, 1979, p. 308.

وليس من المبالغة في شيء أن نقول ان المعنى الأصـــلي لأشعار « ميديا » قد ضاع في هذه اللحظة التي كانت نتيجة تاريخية منطقية تعبر أصدق تعبير عن حال انسان عصر النهضة ، الانســان الفضــولي الذي لا يرضى بالعالم المعروف ، ويتطلع الى آفاق تتجاوز الحدود التي عرفها ، آفاق منحها نص « ميديا » مصادقة غير متوقعة تقفز من أعماق التاريخ الكلاسي ·

ومن ناحية ثانية ، فان الهاجس الادبي لدى سينيكا لم يصنع أساسا شعريا للاكتشاف فحسب ، ولكنه تعزز علميا أيضا بواسطة الخرائط التي وضعها الجغرافيون والملاحون ، وقد أكد سترابو وحكماء القرن الخامس ومن بينهم توسكانلي الفلورنسي ، وبيهيم Behaim الألماني ، أنهم وضعوا عبارات الجوقة في « ميديا » في حسبانهم عندما وضـــعوا تصوراتهم الجغرافية للملاحة في اتجاه الشمس الغاربة · وفضلا عن هذا فانه طبقا لشهادة هيرناندو كولون ابن مكتشف أمريكا ، كانت هذه النبوءة عاملا حاسما في التخطيط لبعثة أبيه ، فقد كتب في هامش احدى صفحات نسخة كانت له من تراجيديات سينيكا هذه العبارة :

Haec prophetia expleta est per patrem meum Christoforum Colon almirantem 1492.

ونرجمها « ان هذه النبؤة قد تحققت بواسطة والدي ، الادميرال كريستوفر كولومبس عام ١٤٩٢ » (٣) ·

ومن خلال هذه المصادقة الشعرية والفلسفية والعلمية التي كان لها مضمونها السياسي ، كنتيجة لنبوءة سينيكا ، يمكن أن يكون لكولومبس شرف الاكتشاف المقصود لأمريكا الذي يبدو أن التاريخ قد حرمه منه · وفي مواجهة ما يطلق عليه البعض الاكتشـــاف الاتفاقي لأمريكا وما يطلق عليه الآخرون التخطيط الصريح لاكتشاف منطقة كان وجودها معروفا من قبل يتحول كولومبس الى مجرد ملاح وقع اتفاقا على الدنيا الجديدة ، في حين يصبح أميريجو فسبوتشي هو الذي حاول الكشف عنهـا بوعي مترو ·

ولكي يمكن انصاف كولومبس كمكتشـف لأمريكا بحث كل من : فرانسسكو لوبيز دي جومارا ، وجونزالو فيرنانديز دي أوفييـــدو ،

---

(٣) أوردها جيسوس لاك مورينو في النسخة الاسبانية ـ ذات الحواشي التفسيرية ـ لتراجيديات سينيكا ·

Tragedias, Biblioteca clasica Gredos, No. 26, 1979.

وبارتلومى دى لاكازاس ، وهرناندو ابن كولومبس نفسه ، بين أسماء مؤلفى العصور القديمة الذين أعلنوا فى آدابهم أو نبوءاتهم العلمية المبهمة الاكتشاف الهادف المقصود للدنيا الجديدة ، وقد ساعد كل شىء كريستوفر كولومبس فى استخلاص المنبؤ بأمريكا ، وقد استشهد فى افراط بأرسطو وأفيروس وسترابو وبلينى وماركو بولو وماندیفيـــل وبدرو دى دیلى وجوليوس كابيتولينوس ، بالاضافة الى الوصف والأساطير المجهولة النسبة عن جزر الميعاد والأراضى الواقعة فى نطاق بحر تينيبروزو ٠

والواقع أنه من « مملكة الموتى » فى مصر القديمة الى الجنات الاغريقية الرومانية والكنتية ، بما فى ذلك الجغرافيا الاسطورية لأرض خيالية ذات مناخ نموذجى وغلة وافرة مسجلة فى خرائط المجهول ، والأماكن المتالية فى الغرب الخيالى ، كانت جميعا تقع الى الغرب من أوربا ٠ وبهذه السوابق لم يكن صعبا رؤية انعكاس نوع من الاجماع الجغرافى على نبوءة الجوقة فى « ميديا » ٠

نبوءة تنذر بالشؤم أكثر مما تبعث على التفاؤل

ان الانطباع التاريخى المتفاوت لنبوءة سينيكا يلقى بظلال قاتمة على المعنى الباطنى للتراجيديا ، لأننا لو عولنا ــ فى الحقيقة ــ على الدالــة التراجيدية لما أشهره الكورس على سبيل القصر ؛ تكتشف أن الرسالة التى تحملها النبوءة عن « تخوم جديدة » للعــــالم ليست فألا حسنا ، بل على العــــكس فاننا نجد فيها تفسيرا قاتما لقصــــة البشرية ٠ فالرجال عنـــدما ينبذون أوطانهم ســـعيا وراء حدود جديدة لا يكون ذلك منهم الا لكونهم قد فقدوا السعادة فى أوطانهم ، كما يوحى بذلك الفيلسوف القرطبى ، كما أن النبوءة بأن « تيتس » ــ شقيقة الأوقيانوس وزوجته ــ سوف تسمح فى يوم من الأيام باماطة اللثام عن تلك الأسرار الكامنة فيما وراء حدود المعلوم هى نظرة للمستقبل تفيض لعنة بأكثر منها اعلانا بهيجا باكتشاف جديد ٠

ولم تكن الرحلة صوب المجهول فى القرن الأول الميلادى اقداما توجهه ثقة متفائلة بتقدم البشرية ، أو رغبة فى استكناه أماكن لم يسبق ارتيادها ، كما كان مفهوما فى عصر النهضة ، وانما كن الأمر على نقيض ذلك ، فقد كانت الرحلة تجاه المجهول عاقبة لهبوط من منزلة فردوسية سابقة عاش فيها الانسان . وكانت لحمة وسدى للعصر الذهبى ، وفى هذا العهد لم تكن روح الاستكشاف الجغرافى فضيلة وانما كانت بلاء نحيسا نتج عن

خرق الناموس الطبيعى المقدس للعصر الذهبى . لقد فر الانسان من أرض الفردوس المفقود ، وهو ان أدرك مفهوم « التغيير » الذى أفضى به الى « البلبلة » فقد كان هذا لزاما عليه لمجابهة عالم « قد ألغيت فيه كل الحدود » .

ولو نحينا جانبا هذا التمجيد المعاد (ولا نقول النمطى التكرار) الذى حظى به القرطبى الشهير لوشيوس أنايوس سينيكا منذ عام ١٤٩٢ ، لكانت هناك حاجة ملحة الى تفسير ينهض على النص الأدبى دون غيره ، ففى ضوئه – ودون أى دهشة للقارىء – نرى أن اكتشاف أمريكا نفسه سيرى فى ضوء مغاير . دعنا نرى كيف .. ولم ؟

١ – الناموس الطبيعى والعصر الذهبى

بالنسبة لكتابات المؤلفين الجريكو – لاتين حول العصر الذهبى ، من هسيود حتى ماكرونيوس ، مرورا بديموقريطس ولوسيان ولوكرتيوس وأوفيد وفرجيل ، كان هناك زمان ، فى عهد ساتورن ، كانت تنتج فيه الأرض تلقائيا الغذاء الضرورى لبقاء الانسان ، وكان الناس يولدون ويبلغون أرذل العمر « فى حقول الآباء والأسلاف » (سينيكا) . و « يحيون كالآلهه فى هدوء بمنأى من الألم والاعياء » (هسيود) (٤) . وفى هذه الأيام « كان الربيع أبديا ، وكانت الريح الندية تداعب بأنفاسها الحرى هذه الأزهار التى تنمو تلقائيا دون غرس ، وكانت الأرض تنتج المحاصيل الوافرة بلا حرث ، أما الحقول التى لا يرعاها أحد فكانت مغطاة بسنابل الحنطة التى تتثاقل بحباتها » (أوفيد) (٥) .

« لم يكن للدور أبواب تغلق ، وكانت ضروع الماشية الوادعة تنتفخ مكتظة باللبن ، كان عصرا لا كره فيه ، انتزع منه الغضب ، وسرحت فيه الجيوش ، ونزع السلاح » (البيوس تيبيولوس) (٦) .

---

(٤) Hesiod الأعمال والأيام

(٥) Ovid : التحولات

Metamorphosis, I, Verses 89-1159. Antonio Antelo in his essay on "El mito de la Edad de Oro en las letras hispanoamericanas del siglo xv», Thesaurus, No 1, January-April, 1975, Bogota, Instituto Caroy Cuervo, p. 94.

وهو يؤكد تأثير نص أوفيد على الشعراء والمؤرخين والمشتغلين بالدراسات الانسانية ابان العصور الوسطى وكيف انتقلت الاسطورة الى أمريكا .

(٦) Tibullus, Elegia III, in Antologia de poesia latina, Bogota, Instituto y Garoy Cuervo, 1981, p. 89.

والحقيقة أن كل شيء كان يبدو في مراحل البشرية الأولى سهلا ميسورا ، ويعيد « اسحق باردو » الى أذهاننا ـ مستشهدا بكتاب ديلمون المقدس الذى وجد قبل أن تطرق منظومات هومر أسماع الاغريق بألف عام ـ أن الحضارة السومرية سبق أن أشارت الى هذا :

« الزمان الآخر ، الذى ضم عهدا لم يكن فيه أفاع أو عقارب ، ولا ضباع أو سباع ، ولا كلاب برية أو ذئاب ٠ لم يكن فيه جزع أو هول ، ولم يكن للانسان منافس أو مزاحم » (٧) ٠

لم يعرف الانسان كنه الألم والموت ، وهذا يقين راح الاغريق يرددونه فى اقتناع تام عندما نادوا بأن العصر الذهبى لم يعرف الكدح الشاق ، وانه خلا من كل معاناة جسدية أو معنوية ، وأن اللين كان يسوده منذ الميلاد وحتى الموت ٠ وحتى الموت نفسه كان كالاستسلام للنوم « يغشاك رافلا فى الأحلام » كما يذكرنا هسيود ٠ ولم تكن هذه الحياة الفطرية الشاعرية تقتضى املاقا من أى نوع ، فما أوفر وأيسر نوال تلك الأشياء القليلة التى تكفل السعادة ٠ وفى النظرة الكلاسية كان جليا أن الرغبة والعوز يأتيان نتيجة للحاجة أو الندرة لا نتيجة للاشباع أو الوفرة ٠ واذا لم يكن هناك صراع أو عنف فلم يكن ذلك الا لأن كل انسان كان قانعا بما لديه وبما كان عليه ، فسر السعادة يتوقف دائما على رضا المرء بما تحت يديه ٠

لقد عاودت هذه السعادة الظهور بسمات مشابهة فى الفراديس الأرضية فى كل الأديان ، فى تصور لجنات عدن التى تتكرر بنغمة واحدة عن « العالم كهبة » منح دفعة واحدة والى الأبد دون ما حاجة الى اختباره أو استبداله بآخر ، ان السعادة التى تقوم على انعدام العوز وعلى اشباع الرغبات الأساسية تحظى بذيوع يتسم بالغلو فى بلاد الكوكان فى العصور الوسطى ، وفى الجوجا Jauja فى العالم الأسبانى ، ثم تسبغ عليها العقلانية فى طوباويات عصر النهضة ، فالأساطير على اختلافها تكرر جوهر عالم خاص مثالى ظهر فى العصر الذهبى ٠

وهذا الجوهر أو الأساس نفسه يمكن تمييزه فى أساطير المجتمعات

---

(٧) استشهد بها اسحق ج٠ باردو فى
Fuegos bajo el agua : la invencion de Utopia, Caracas, Fundacion La Casa de Bello, 1983, p. 20.

ويذكر باردو بأن فى ملحمة جلجامش كان يوجد مكان مترف شابه ، حديقة الآلهة التى كانت « محاطة بشجيرات الأحجار الكريمة » ٠

المعاصرة : الوفرة فى السلع الاستهلاكية ، وامكانية الاختيار الحـــر من تشكيلة من المنتجات يزيد العرض فيها عن الطلب ، واشـباع الحاجات الأساسية ، والاغراء الحاذق للدعاية . والتخفيض المنـوالى فى ساعات العمل ، والتبطل الذى تحول الى حقوق مميزة (الاجازات ، وقت الفراغ ، العمل أربعين ساعة أو أقل فى الاسبوع) . والعلاقات الانسانية الواضحة فى سبيل مساواة متنامية ، ومشروعات قوانين اجتماعية جديدة توصف عادة بأنها طوبوية ٠

ولكن ، بالرغم من أن الأسطورة لم تزل باقية الى اليوم فى صورة حقيقة واقعية تحولت الى اشارات تعيد للاذهان ـ غالبا دون علمنا ـ أكثر مناقبها جلاء ، فاننا نحسن صنعا اذا تذكرنا أن القاعدة التى قام عليها هناء العصر الذهبى الكلاسى وانسجامه ، والتى ضاعت وسط انفظاظة . تتمثل فى ثبات العالم الذى ينبغى أن لا يتغير منذ أن تبلور فى شكله النهائى والى الابد ٠

الثبات كضمان للفردوس :

يقوم العصر الذهبى على نسق مسلم به لا يرقى اليه الشك لأنه متأصل فى طبيعة الأشـياء نفسـها ، نسق هو فى جوهره كواحدة من الدورات الطبيعية التى تعين مواسم السنة ، والتى تسبب اطراد الحاصلات على الوتيرة نفسها تبعا لقوانين سماوية ، وسينيكا نفسه يشير الى ذلك فى خطاب الى لوسيليوس : « ان أول البشر الفانين وذراريهم يتبعـون الطبيعة دون افساد » (٨) ٠

ولكن هذا النسق الطبيعى كان يكفله أيضا تقسيم العالم الى قارات لا اتصال بينها بسبب البحار الشاسعة والمحيطات ٠ وكانت هيولية الكون السابقة تشوشا لكتلة لا قوام لها لم تتخلق بعد ٠ وكان ضمان التوازن الهش للعصر الذهبى القائم هو مبدأ تقسيم العالم ، وهو اطـراد يعـاود الظهور فى الحديث عن نشأة الكون فى كافة الأديان تقريبا ، ان كرونوس

---

(٨) سينيكا ، خطابات الى لوسيليوس .Letters to Lucilius XC ويعتبر سينيكا بلاد اليونان مكانا للعصر الذهبى ، متفقا مع بوسيدونيوس فى أنه العهد الذى « كانت السلطة فيه فى يد الحكماء » ٠

ان سولون « الذى أقام أثينا على مبدأ المساواة القانونية كان واحدا من الحكماء السبعة المشهورين » وقد أقام نموذجا مثاليا نظمه فيثاغوراس وانتقل الى صقلية والمدن الاغريقية على الشواطىء الايطالية ٠

رب الزمان قد رتب العالم الاغريقي ونظمه وسط قارات ثلاث انتشرت حول مركز الكون المتمثل في البحر المتوسط ، أو بحر نوستروم كما أطلق عليه الرومان فيما بعد · لقد وزعت القارات الثلاثة على شواطئه مثل « الضفادع على ضفاف بركة » (افلاطون) : آسيا (ASU) حيث تشرق الشمس ، وأوربا (Ereb) حيث تغرب ، وأفريقيا (Afar) المجدبة حيث تمر ، والتى كان الاغريق يطلقون عليها ليبيا (٩) ، لقد كان للعالم المعروف حدود ثابتة · سبيدون في فينيقيا والأيوكساين في البحر الأسود في الشرق ، وأعمدة هرقل وبحر تينيبروزو في الغرب ، و « ثراث » في الشمال و « الحبشة » في الجنوب ، وهي في الجملة وبصيغة هندسية تمثل قرصا منبسطا حدوده يشكلها مجرى الأوقيانوس الذى يحيط بالقارات الثلاث ·

ولكي تظل هذه النظرة للعالم باقية في الزمان فان هذا المشرف كان لا بد أن يظل ثابتا لا يتغير ، حسبما يشرح الكوروس في ميديا ·

« كم كانت القرون التى عاش فيها اسلافنا نقية خالية من كل حقد ومكر · كان كل واحد على اتصـــال بشاطئه في دعة ، ويبلغ أرزل العمر في حقول أجداده ، وهو غنى بالقليل دون أن يعرف أى منافع غير تلك التى تهبها له أرضه » (١٠) ·

كذلك تيبيولوس Tibullus فانه يعيد الى الخواطر ما كان عليه العصر الذهبى ·

« كان عهدا بلا نظير ، عندما لم يكن في الأرض مراس متسعة على الشطئان ، وعندما لم تكن أشجار الصنوبر الجوفاء (السفن) تتحدى البحار ، ولم يكن التاجر يسلم نفسه لمخاطر الأرض المجهولة » (١١) ·

كان الأمر ببساطة أن يولد المرء ويموت في نطاق حدود شواطئه الضيقة . وأن يقنع خلال حياته بنتاج أرضه ، وأن لا يعرف أو ينملكه الفضول ليعرف ما هو خارج حدود حياته اليومية ·

---

(٩) لقد كانت هذه المناطق الثلاثة تعنى أكثر مما تعنيه جغرافيا فحسب عند مجيء المسيحية ، فقد خصت بتنويهات دينية ومعان أسطورية من بينها الثالوث المقدس ، وأبناء نوح الثلاثة الذين انحدرت عنهم العناصر البشرية الثلاثة ـ أحفاد سام وحام ويافث ـ ، والمجوس الثلاثة . والتاج البابوى ، والدلالة الدينية الصوفية للرقم ٣ ·

(١٠) Medea, op. cit., p. 306.

(١١) Elegia III, op. cit.

لم يكن الهناء ورغد العيش فى العصر الذهبى مكفولين من خلال العزلة والرضا عن النفس وحسب ، ولكن بافتقاد الفضول تجاه ما هو كائن خارج حدود عالم الفرد اللصيق ، وكان تعقل هذا الأمر من البساطة بمكان ، فاذا كانت الحاجات الأساسية يتم اشباعها على الشاطىء الذى يعيش عليه الانسان فما من سبب يدعوه للبحث عن عوالم جديدة خارج تلك البقعة التى يستوطنها من الأرض ·

التوسط وخطيئة الابحار

بيد أن وجودا لا يتخلله أى انشغال لا بد أن يفضى الى السأم والتوسط ، أن الشعراء اللاتينيين الذين تغنوا فى مديح العصر الذهبى تكلموا عن ال Aura Mediocritas ، ومن أن هذا التوسط الذهبى هو الشبح الذى يهدد سعادة العالم ·

وكما هو الحال فى الفردوس الأرضى بسفر التكوين ، الذى طرد منه آدم وحواء وكان كل شىء قد وضع تحت امرتهما بفضل نظام الخلق الطبيعى السماوى ، فانه ليخامرنا الظن أن الانسان الذى عاش خلال العصر الذهبى قد تمت غوايته بواسطة فاكهة محرمة ، غواية استحثها البرم الذى أتى ــ فى تناقض ظاهرى ــ بكل الرضا ·

وانطلاقا من هذه الفكرة وحدها يمكننا أن نفهم لم ترك الانسان هذا الزمان الميمون يفلت منه ، فلكى يفر من الحلقة الذهبية التى أحاطت بالفردوس لم يكن بد من أن يجازف خارج حدودها ، بالرغم من أن الاستسلام لغواية الجديد قد أفقد الانسان ــ وبوعى منه ــ حاله الذهبية ، وأرداه فى مهاوى سباقات الفضة والبرونز والحديد ، كما يوضح هسيود على وجه التحديد فى نص كان كلاسيكيا حتى فى زمن الاغريق القدماء · ان ديموقرايطس وكذلك بوسايدونياس ــ فى محاورة أفلاطون التى توضح أصول الحضارة من خلال أسطورة بروتاجوراس ــ التى تشمل اشارات أسطورية الى الشعراء : أورفيوس (ابن أبوللو وكاليوبى) ولينوس (ابن أبوللو ويورانيا) تتناول الانحطاط المتوالى عبر عصور تاريخ البشرية فى تفصيل (١٢) ·

ولكن أى فاكهة تلك التى أغرت الانسان بمثل هذه القوة بحيث قادته الى أن ينهى مثل هذا العهد السعيد ؟ انه بدءا من سينيكا يجمع

---

(١٢) هم مؤلفون توفر انطونيو آنتلو Antonio Antelo على دراستهم فى الفقرة المستشهد بها ·

المؤلفون الكلاسيكيون على الاشارة الى تلك الفاكهة الكريهة بأنها « السفينة الشريرة » التى بها هجر الانسان للمرة الأولى « شاطئه الخاص » « لقد حملتهم صنوبرة من تيسى Thessy ، من قوانين تقسيم العالم المثالية الى فوضى الكون قبل الخلق » ، وهو يشرح فى ميديا معيدا للأذهان كيف بنيت سفينة الأرجو من صنوبر جبل بيليون Pelion فى ثساليا Thessaly للذهاب فيما وراء حدود المعلوم ، الأيوكساين ، ان الابحار قد أعاد التشويش الى العالم بأن أتاح الاتصال فيما بين أجزائه التى كانت متباعدة بحكم النظام الطبيعى ، كما نلاحظ فى تفجع الكوروس :

« لم يعد هناك شىء باق على حاله فى هذا العالم منذ أن أصبح صالحا للملاحة · ان أى قارب صغير يمكنه أن يمخر فى أعالى البحار ، وانهارت بذلك كل الحدود » (١٣) ·

كذلك فان أوفيد فى حديثه عن العصر الذهبى يحدده تاريخيا فى الزمان عندما : « لم تكن أشجار الجبال قد قطعت ، ولم يكن هناك نزول فى المياه المنبسطة لزيارة عالم آخر ، أما البشر الفانون فلم يعرفوا شطآنا غير تلك التى لبلادهم » (١٤) ·

وتيبيولوس أيضا يحدد نهاية العصر الذهبى باللحظة التى طافت فيها « جذوع الصنوبر المفرغة » « متحدية الأمواج » (١٥) ، والنتيجة قاطعة واضحة ، وهى : أن توازن العالم القائم على عزلة أجزائه قد قضى عليه بسبب الملاحة التى وصلت هذه الاجزاء بعضها ببعض ·

ولكى نفهم الدلالة الحقيقية لهذا الصدع لا بد أن نتذكر أنه اذا كانت اليونان تنظر لنفسها ، كمركز للعالم حتى ذاك الوقت ، فقد كان ذلك لثبات موقع الملاحظ ، وللامتياز الذى يبدو أن هذا الثبات كان يضفيه على وجهة النظر ، ولكن مع الملاحة ظهرت وجهة نظر مختلفة ومن ثم نسبية مختلفة ، ولم تعد هناك أماكن ذات امتياز · وبهذه الطريقة نفسها وبسبب ذلك ، من أن العالم كان مرتبا حول البحر المتوسط فى المنظور الذهبى والفردوسى · فبمجرد أن اختفى مركزه الوحيد فان «الأراضى الأخرى المأهولة يمكن أن تعزى الى الأطلسى» حسبما تلمس أرسطو بدهيا فيما قبل · ان « الأراضى المأهولة » ، من حيث الناس الذين يحيون

---

(١٣) Medea, op. cit., p. 308, pp. 367-370.

(١٤) Ovid, op. cit.

(١٥) Tibullus op. cit., p. 89.

عليها ، تتصل ببحار ليس من الضروري أن تكون هي البحر المتوسط الذي توقف لأول مرة في تاريخ الغرب عن أن يكون المركز الوحيد الممكن للعالم ، وهي خطوة اتخذت لتسويغ المغامرات البحرية التي كانت قد رتبت لما بعد أعمدة هرقل في مضيق جبل طارق .

٢ ـ انتهاك أسطورة

وبرغم ذلك وبدلا من الاستفادة البهيجة بالامكانيات التي أتاحتها الملاحة ، فان انسان العصر الكلاسيكي اكتفى بالنواح على العصر الذهبي ، ومن المهم أن نتذكر أن فيرجيل Virgil في نشيده الرابع من قصائده الرعوية Bucolics يعلن عن عصر ذهبي جديد في روما على أساس أن البحار « سوف يفارق البحر » ولن تكون هناك بضائع « لمبادلتها من خلال الصنوبر العائم » . ولن يكون ممكنا الا أن نتخيل المستقبل وقد بدأ باختفاء كل « أثر للمكر القديم الذي يدفع بالسفن للذهاب الى ثيتس » ، ان « الزمان القادم » عودة خالصة الى الماضي الفطري الشاعري الذي كان قبيل الملاحة ، وستكون العزلة ونهاية الاتصال المتبادل ضمانا للفردوس مرة أخرى .

« ان نسقا عظيما للقرون القادمة قد ولد » . هكذا تنبأ الشاعر وهو يعكس معنى الاشارات التاريخية بأن العصر الذهبي قد ضاع بلا عودة في الفظاظة التي سادت illo tempore ، ومع ذلك فان هذا «النسق العظيم» لم يكن الا ماضيا قد استرد بالقوة ، وكان التصور الذي ذاع مع نهاية عصر الحديد أثناءحكم أكتافيوس أن هناك اشارة ذات دلالة الى عودة أستريا Astrea ابنة زيوس وثيميس الى الأرض ، وكان قد قدر عليها جبرا أن تلوذ بالسماوات في نهاية العصر الذهبي .

استعادة الماضي في المستقبل

« انظر ، كيف أن كل الأشياء متهللة للقرن الجديد » . هكذا يصر فيرجيل في توجهه الى القنصل بوليو Pollio الذي خصه بنشيده الرعوي . « كل شيء سيعود كما كان » ، وسوف تكون هناك نهاية « لشعب الحديد ، وسينهض شعب الذهب في كل أنحاء العالم » ، وسيختفي الشر وتتحرر الأرض من « الخوف الأبدي » ، وستموت الأفاعي

و « لن تخشى القطعان الأسود » وسيسمح العصر الذهبى القادم للبشرية باقتحام عهد جديد من الوفرة :

« سوف تنشر الأرض طليقة فاكهتها الأولى فى كل الارجاء (٠٠٠) وستأتى صغار الماعز بنفسها راضية الى المنازل وقد امتــلأت ضروعها بالألبان (٠٠٠٠) وستتدلى قطوف الأعناب من العوسج البرى ، وتنضح بالمن أشجار السنديان الراسخة » (١٦) ٠

ان فرجيل لم يصنع أكثر من اظهار الحنين الجارف لماض مفقود ، واضـــفاء المثـــالية المتأصـــلة فى ال Laudaror temporis acti والتى تحولت الى موضوع للأدب : « ان عصور الماضى كانت الأفضـل دائما » ، لقد وفت بالغرض عندما استدعت فى الوقت المناسب ذكريات الكاكسياجويدا فى الأنشودة الخامسة عشرة من فردوس دانتى عن العصر الذهبى لفلورنسا عندما « فى وسط هذا الهدوء السابغ ، وهذه الحياة الجميلة التى يتمتع بها كل فرد ، وبين هؤلاء المواطنين الفخورين » ، فالمدينة : « خلال أسوارها القديمة حيث تسمع حتى Tierce and nones كان المرء يعيش فى وئام مع نفسه ، متزنا ، متواضعا فى غير غرور » (١٧) ٠

أو ملاحظة فردى الساخرة عندما يعلن : « دعونا نعود القهقرى الى الأيام الخوالى ، وسيكون هذا تقدما » ٠ أو اقتراحات وليم بليك فى « أغانى البراءة » :

« علينا أن نعيد العصر الذهبى ، وأن ننبذ هذا التقدم الذى ليس الا عقابا من السماء جزاء وفاقا للعصر الحديدى » (١٨) ٠

ان الماضى قد حل فى المستقبل ، حتى فى أكثر الطوبويات ثوريــة وتقدما ، فهل من المصادفة أن طوبويا اشتراكيا مثل سان سيمون كتب فى « المنتج «le producteur » : « ان العصر الذهبى الذى وضعه فى الماضى تقليد عشوائى يلوح أمامنا » (١٩) ٠

ان هذا اللبس فيما بين الماضى والمستقبل نجده فى أسطورة الجنة ،

---

(١٦) Virgil, Eclogue IV.

(١٧) Dante Alighieri Il Paradiso, Canto XV.

(١٨) William Blake, Poemas Profeticas y prosas, Barcelona, Barral Editores, 1971, p. 98.

(١٩) استشهد بها E. M. Cioran in Histoire et Utopie, Paris, Gallimard, 1977, p. 133.

التى تشترك معها أسطورة العصر الذهبى فى وجـوه كثيرة • فالرؤيـة المتزامنة لجنتين تكاد تكون سمة كل الأديان •

فاذا كانت جنات عدن هى أصل البشرية وماضيها فان جنات ما بعد الموت post mortem التى أعدت للمسعدين النـــاعمين بالبركات هى مستقبلها ، فمنذ أن طرد الانسان من الفردوس الأرضى انطلق يتطلع الى أرض كنعان الموعودة ، ان قوة تأثير الأيام الخوالى السعيدة قد غذت الأمل المشروع فى الأيام المقبلة •

ومع أن أسطورة الفردوس تستحق دراسة مستقلة فمن المهم أن نتذكر أن مجال تأثيرها عند أول رؤية لأمريكا كان جوهريا ، ان تحليل مكان موقع topos الأرض الموعودة كحافز رئيسى للهجرة ، خصوصا فى البلاد التى نزحت اليها جماعات المستعمرين الأولى لدوافـــع دينية (الولايات المتحدة الأمريكية وباراجواى والأرجنتين) ، يؤكد أهميتها كما تظهر فى هذه الأعداد الوفيرة من فهارس الكتب التى صنفت من أجلها • ولكن ، لنعد ثانية الى العصر الذهبى •

الخروب من خلال العيد :

لقد تحدثنا حتى الآن عن أسطورة العصر الذهبى كمفهوم زمانى فقط وكتعبير عن تباريح الشوق الى ماض تستبد بالانسان وهو يحاول أن يتجاوز آفاق التاريخ ليؤسس أهميـــة للنمـــاذج الأصلية فى لحظـة يتمنى أن تبقى نقية عبر الأبدية ،أ و أن يستعيدها فى صورة مثالية تنبثق فى المستقبل ، ومع ذلك فمن الممكن أيضا استعادة الماضى الذهبى ومقارنته بالحاضر ، وبذلك تتجلى شرور مجتمع العصر الحـــديدى على نحو أكثر وضوحا ، ويمكن للانسان حينئذ أن يقترح تغييرا ثوريا للحاضر متحايلا على ذلك بتذكر الماضى •

ففى محاورة الساتيرناليا Saturnalia يصور لوسيان بطريقة مسرحية العيد الرومانى الذى يرتدى فيه العبيد الملابس بلون الأرجوان** ويطلبون من سادتهم كل ما يشاءون ويتبادلون معهم الهدايا ، ففى ذكرى الأيام الهانئة خلال حكم ساتورن ــ التى كانوا يقيمون فيها المهرجانات فى اليوم السادس من ديسمبر كل عام لمدة ستة أيام ــ كان الرومان يعيشون ثانية أيام العصر الذهبى المفقودة من خلال تمثيل ما يبيح عكس الأدوار التقليدية فيما بين السادة والعبيد •

(**) رمز السلطة والمكانة الرفيعة ــ (المترجم)

وفى بداية المحاورة يتذكر الاله ساتورن مملكته فى حنين جارف :

« كان كل شيء فى هذا العصر ينبت دون بذر أو حرث ، ولم تكن الأرض تعطى سنابل القمح ، وانما خبزا ولحما مطهوا ، كانت النهيرات تفيض بالأنبذة ، والينابيع تغص باللبن والعسل ، وكان الرجال أعفاء طاهرين ، قلوبهم قد قدت من ذهب » .

ولهذا السبب فانه خلال احتفالات هذه الفترة :

« يصبح كل شيء جلبة ولهوا وأغانى ومساواة بين العبيد والرجال الأحرار ، لأن مملكتى لم تعرف الخدام ، حتى أنا السيد لم يكن لدى أحد منهم » (٢٠) .

ورغم ذلك فان أسلوب لوسيان هجائى ، ومن الواضح أن هدفه لم يكن دعوة لعودة الى « مملكة ساتورن التى سرعان مازالت » بقدر ما كان نقدا للواقع الحاضر من خلال اتهامات « كرونوسولون » Chronosolon « كاهن وعراف ساتورن » ، فى خطاب الاحتجاج الذى وجهه لالهه :

« ما الخبر يا كرونو سولون ؟» يسأل ساتورن « انك تبدو منزعجا »

فيجيبه : « ليس من فراغ .. فانى أرى الأشرار والمارقين الضالين يثنون بالغنى ويعيشون فى حبور ، فى حين أننى أعيش أنا وغيرى من الناس المهذبين نكابد الفقر بلا معين .. رباه ، ألا تريد أن تضع حدا لهذا الظلم وأن تعيد توطيد المساواة ؟ » (٢١) .

هكذا نجد للمرة الأولى أن ذكرى العصر الذهبى تتيح رؤية نقدية للحاضر من خلال عملية السرد القصصى التى تعقد المقارنة بين عهدين ، فالخطايا والجور قد تجلت أوضح ما تكون بهذه المقابلة البسيطة بين الصورة والصورة المضادة للواقع ، انقيض الحقيقة الواقعية ـ صورة العالم فى انتكاسته التى تداوم الظهور فى الأساطير والقصص الرمزى الخاصين بالعصور الوسطى على نحو وليمة الحمقى والأسقف الصغير وسيد الفوضى ـ مدمر ومخرب فى معظم الأحوال ، ويكفى أن نقرأ شكوى كرونوسولون الأخيرة الى ساتورن :

« يستطيع الفقراء أن يحتملوا أى شيء بطريقة أفضل لو لم يشهدوا غبطة الأغنياء وهناءهم . انهم يخزنون من الذهب والفضة الكثير ويحبسونها

---

(٢٠) Las Saturnales, I. وقد استشهد بها اسحق ج. باردو فى Fuegos bajo el agua : La invencion de Utopia, pp. 115-117.

(٢١) Idem.

(....) . وهذا هو ما يخنقنا ، ويجعل من قسمتنا شيئا ننوء به (...) ، اذن ، بدل من حالنا وأعد توطيد مساواة الأيام الغابرة » (٢٢)

ان مبدأ السخرية لدى لوسيان ـ الذى يتكرر ظهوره فى طوباويات الأدب السلبية الأخرى وخصوصا رحلات جلفر لجوناثان سويفت ـ يضفى مدلول المطالب الاجتماعية على أسطورة العصر الذهبى ، لا المستقر فى الماضى حسبما هو تقليدى ، أو فى المستقبل كما أعلن فيرجيل ، بل فى الحاضر الذى لا بد من تغييره تغييرا جذريا .

ويمكن أن يحدث هذا التغيير بوسائل سلطوية ، فنموذج الماضى يوضع قسرا فى الحاضر ، كما يطالب أفلاطون فى « القوانين » . ففضلا عن أن تكون الرفاهية والتمتع بوقت الفراغ والغذاء الجيد فى متناول المرء ، فان أفلاطون يقترح استعادة جوهر العصر الذهبى بالقوانين الأخلاقية والسياسية التى تؤلف نموذجا يستمد الهامه من مبادئه ، ولكن تطبيقه يتم طبقا لقوة القانون . وهكذا يوصى معاصريه :

« بمحاكاة الحياة الأسطورية فى عصر كرونوس بكافة الوسائل الممكنة ، والرضوخ لكل ما فينا من مبادىء خالدة » (٢٣) .

وهذه الحياة الأسطورية ليست فقط هى :

« الحياة فى تلك الأيام ، بما كان فيها من حصاد وافر لا يحتاج لزراعة ، ومناخ دائم الاعتدال يغنى الناس عن الملابس والبيوت ، فى حين مرقدهم ، فراش لين من العشب الكثيف » (٢٤) .

وكما يوضح فى « السياسة » فانها تقتضى تدخلا فعالا ومتعمدا من الانسان ، مقتفيا مبادى الحكومة الصالحة :

« حسنا .. فماذا لو أننا اخترعنا دولة من نسج الخيال » ، قضية يطرحها سقراط كتحد ارتضاه افلاطون فى « الجمهورية » ، وكتب : « دعونا نبنى مدينة فاضلة كما لو أسسناها على مبدأ » (٢٥) ، وهذا التأسيس لعالم مثالى جديد يتفق مع النموذج الذى اقترح نظريا ، يعبر

---

(٢٢) Ibidem.

(٢٣) Plato, Laws IV. 713 e.

(٢٤) Plato. Politics 272 a.

(٢٥) The Republic II, 368 c-e, 369 a.

عن الانتقال من أسطورة العصر الذهبى الى الصياغة العقلانية للطوباويات التى تجلت بأوضح ما يكون عندما نشر مؤلف توماس مور عام ١٥١٦ ٠

الهجرة الى الأراضى التى بقى فيها العصر الذهبى :

بالاضافة الى الأدب الكلاسيكى المتنوع الذى يتناول العصر الذهبى والحنين اليه ، والى التدخل الفعال لصناع القانون فى سعيهم لاعادة صوغه معنويا ، فان هوراس يقترح بديلا حاسما من وجهة النظر الامريكية للاسطورة ٠ ويحدثنا هذا الشاعر الرومانى قائلا : اذا لم يعد للعصر الذهبى وجود هنا (فى أوربا) فعلينا أن نهاجر الى الأرض البعيدة (عالم جديد) ، لعله لم يزل قائما هناك ٠

ان هوراس ـ المعاصر لفيرجيل ـ لم يكن يؤمن بامكان العودة الى الماضى قبل الابحار ٠ ومع افتراض أن روما مشغولة بصدوعها الناجمة عن النزاعات الداخلية والحروب الأهلية لم يكن هناك من سبيل أمام الوطنيين المخلصين غير الهجرة ، واذا لم يكن للعصر الذهبى وجود واذا لم يكن هناك من سبيل لعودته فى عالم الحديد الأوربى ، فان العالم الجديد لا بد أن يقام فى « مكان آخر » حيث يسود العصر الذهبى ٠

ويكفى حينئذ أن نبارح الحاضر ، لا بخداع النفس بالحنين الى ماضى نتذكره ، أو تمنية النفس بانبثاق المستقبل عنه ، وانما بالقيام بمهمة الملاحة البسيطة عبر البحار الى أرض يمكن أن يعيش فيها الانسان فى الحاضر كما كان يعيش فى الماضى ، ومن الغريب أن الابحار الذى أغرق أوربا فى شرور عصر الحديد يمكن أن يكون عونا للانسان فى استرداد سعادته الضائعة ٠

ان الثقة بأن هذه الأرض المجهولة لم يزل يسودها العصر الذهبى تأتى من حقيقة أن « سفينة الآرجو لم يسبق لها أن أبحرت عبر هذا الطريق » . فالتاريخ اذن يمكن أن يبدأ مرة أخرى متحررا من أخطائه القاتلة ، فى أرض لم يسبق اكتشافها ، فى أرض قد صينت لأن السفن التى تدنس كل الحرمات لم يسبق لها أن رست هناك ، « ان الها حكيما قد فصل الأرض القابعة فى محيط مستوحش غير مألوف » ٠

وهكذا يقترح الشاعر فى ايبوداته epodes (*) :

« ان المحيط الذى يطوق العالم فى انتظارنا : دعنا نبحث عن البلاد السعيدة ، وعن الجزر الغنية حيث تعطى الأرض الحبوب كل عام دون

(*) قصائد من الشعر الغنائى ٠

حرث ، وحيث الكرمات غير المشذبة قد أزهرت ، وأشجار الزيتون قد انطلقت براعمها دون أن تخيب الآمال ، والتين الأسود ، وهو يزين أشجاره ، والشهد يفيض من ثقوب أشجار السنديان ، والجداول تنحدر من سفوح الجبال العالية باردة هدارة » ٠

وفي هذه الجزر الواقعة فيما وراء المحيط فان المناخ معتدل . فما من أمطار غزيرة ولا جفاف ٠

« فرياح ايروس Eurus الرطبة لا تغرق الأرض بمطرها الغزير ، والتربة القاحلة لا تترك الحبوب الملقحة نهبا للجفاف ، فرب السماوات يلطف ويحمى من كل تطرف أو افراط » (٢٦) ٠

ان الايماءات الشعرية فى الأدب الاغريقى القديم قد تحددت فى صرامة فى التعبير اللاتينى لهوراس : بأن العصر الذهبى قد انحسر عن القارة الأوربية أمام العصر الحديدى ، وبقى مصونا فى جزر قصية لا يستطيع أحد بلوغها ٠ ان أوليس — بحار هومر العظيم — قد وجد من المناسب أن يرسو فى جزيرة سيروس « حيث لا ينتاب المرض الكريه البشر التعساء » ، وحيث تحظى قطعان الماشية وحقول الحبوب والكروم بحياة طويلة هادئة » ٠ لقد أكد المؤرخ هسيود فى الأعمال والأيام Works and Days أن « سباقا مقدسا بين الابطال الذين يطلق عليهم أنصاف الآلهة » قد رتبه « كرونوس والد الاله زيوس فى أطراف الأرض » حيث يعيشون :

« وقلوبهم عامرة بالطمأنينة ، فى الجزر الناعمة بالسعادة ، قريبا من المحيط بدواماته العميقة الغور ، هؤلاء الأبطال المحظوظون الذين تنتج لهم الأرض — التى تغل فاكهة فى حلاوة العسل — ثلاث مرات فى العام ، بعيدا عن الخالدين فى الأرض التى يحكمها كرونوس » (٢٧) ٠

ويوضح هوراس أصل هذه الأرض البعيدة المجهولة حيث بقى العصر الذهبى مؤكدا أن « جوبيتر قد فصل هذه الشواطىء عن الدنيا ، واحتفظ بها لعنصر بار ورع بعدما تلطخ العصر الذهبى بالبرونز : بدءا بالبرونز ثم بالحديد اشتدت قسوة العصور التى سيفر منها الانسان — حسب نبوءتى — فى الوقت المناسب » (٢٨) ٠

---

(٢٦) Horace, Epode XVI.

(٢٧) Hesod, op. cit., vv. 169-174.

(٢٨) الكلمات الأخيرة فى الايبودة Epode xvl.

الرحلة الأسطورية واختلافها عن الأخرى :

ان « الهروب فى حينه » الى أرض قد عزلها الخالق عن العالم الأصلى « كى يدخرها لجنس بشرى تقى ورع » ، تلك الأرض التى تحدث عنها هوراس ، لا يمكن أن تكون غير القارة الأمريكية • كما أن تحول موضوع الحنين من الأزمنة الى الأمكنة ــ حسب رؤيته ــ قد تم عن الاشارة التى بموجبها سيتم اكتشافها جغرافيا بعد خمسة عشر قرنا • ان أمريكا ــ المشهد الطوباوى والمكان السعيد ، ستظل قابعة فى هذا الموقع الذى تم الحدس به منذ العصور القديمة كملاذ أخير للعصر الذهبى •

ومن هنا فصاعدا يمكن القول بان ايقاعا معينا للعصر الذهبى المفقود قد استبدل بصيغ أخرى ممكنة للسعادة ، فبفضل الترحال الذى يسرته الملاحة أمكن فى النهاية اكتشاف المجهول والعثور على الأرض الأخرى التى بقى فيها عصر ذهبى مماثل •

وفضلا عن هذا فبفضل الملاحة فطن الانسان لواقــــع آخر وأدرك الفروق فيما بين البشر والأماكن ، ان مواجهته بالآخر قد منحته الشعور بالنسبية ، ذلك الشــــعور الذى كان يفتقر اليه أثناء حياته فى عالمه القديم المغلق المحكوم حكما مطلقا ، ان رحلات الأوديسة قد أشارت الى تنوعها الغريب ، فكل جزيرة زارها « أوليس » كانت مختلفة ، وكان لها نظامها الواضح المتميز ، فردوسيا كان فى بعض الأحايين وجهنميا فى بعضها الآخر ، وحتى لو اقتصر الأمر على نطاق البحر المتوسط الذى جال أوليس خلاله ، فان اختلاف العالم صار جليا واضــحا لأوليس ولانسان العصر القديم . ان الأوديسة لم تكن غير سرد تاريخى لأحداث تلك الرحلة ، وخلال سرد الوقائع تتجمع الفروق التى تظهر أيضا وجود أماكن فردوسية شاعرية ، مثـــل جزيرة ســيروس Syros ، أو غار الحوريات ، وقصر السينوس ملك الفوشيين ، وكلما ازدادت الريادة والكشف ازداد ما هو خليق بالممايزة وازدادا ما يلوح من آفاق جديدة • وبدلا من أن يشبع الفضول فعلى العكس ازداد ضراما بنفس الدرجة التى كانت تتأكد بها صحة الأسباب التى كانت تحرك بواعث هذا الفضول وتحدو به تجــاه المغامرة •

وفى الحقيقة فانه منذ اللحظة التى أخذ فيها الانسان معه الى البحر قصة البشرية ــ بالمعنى الحرفى والمجازى للكلمة ــ وقد ركب البحر فى رحلة لا نهاية لها ، لقد كان الناموس الطبيعى المحطوم ، والعصر الذهبى الذى ضاع فى أرض ميلاده ، ــ كنتيجة محتومة ــ وراء رحلات الربابنة المكتشفين فى بحار بعيدة وبحار أكثر بعدا •

وعند هذه النقطة ربما يثور سؤال ٠ وهو لماذا كان الكتاب الاغريق والرومان الذين أعلنوا عن فضائل العصر الذهبى ومزايـــاه قاطعين فى شجبهم للملاحة ٠ ومع أن الناموس الطبيعى الذى كفل العزلة والاعتماد على الذات قد حلت محله نسبية وجهات النظر المتعددة التى جاءت بهـا البعثات البحرية ، فقد كان واضحا فى هوميروس وهسيود من الاغريق ، ثم صار أكثر وضوحا فى هوراس عند الرومان ، أنه نتيجـــة لامكانية الملاحة على وجه التحديد ، يمكن استعادة العصر الذهبى فى دنيا أخرى ٠

٣ ـ التحولات فى أسطورة العصر الذهبى

لم اذن هذا الاستهجان المستمر للرواد عندما يعلنون عن أماكـن جديدة للأمل الضائع ؟ لكى نفهم الأسباب التى يرتكز عليها هذا التناقض الواضح علينا ان نستعيد الهدف الحقيقى لجاسون عندما بنى سفينة الأرجو من صنوبر تيساليا ٠ والحقيقة أنه اذا كانت الملاحة هى الخطيئة الأصلية التى بسببها تخلى الناس عن العصر الذهبى لكى يحرزوا الحق فى الانطلاق صوب المجهول ، حتى عندما كانوا مدفوعين الى ذلك بفضول نتج عن سأم التوسط الذى عاشوه ، فقد أخذ البحث عن الذهب بعد خطيئة جاسـون طبيعة جلية واضحة المعالم ٠ فالبحث عن الذهب بواسـطة الأرجونيين **Argonauts** لم يكن بحثا عن مكان للسلام والتوافق فيما وراء البحار ، ولكن كان بحثا عن الفراء الذهبية التى أدخلت بعدا جديدا هو الغنيمة والثروة فى مجتمع المساواة فى هذه الحقبة ٠

لقد تحولت الأسطورة ، فمن وراء العالم حيث « الدور بلا أبواب » يبدو الاشتهاء للثروة الذى يبرر المخاطر الجديدة ، الابحار ٠٠ نعم ، ولكن ليس بسبب فضول عادى للكشف ، وانما مسوقا بأسطورة بزغت أخيرا : الفراء الذى كان فى انتظار الملاح الجرىء القادر على الفوز به فى نهاية رحلة محفوفة بالعقبات والمغامرات ٠

(★) تطلق هذه التسمية فى الميثولوجيا الاغريقية على الرجال الذين أبحروا على سفينة الأرجو بصحبة جاسون لكى يستعيدوا الفراء الذهبية الخاصة بالكبش المجنح الذى حمـل فريكسوس وأخته هيل عبر البحر بعيدا عن مؤامرة زوجة أبيها آيلوس ملك طيبة والتى كانت قد دبرت لقتلهما ، وخلال الرحلة أصيبت هيل بدوار سقطت بسببه فى البحر فى منطقة سميت هيليسبونت ، أما فريكسوس فقد وصل الى كولتشيس حيث أكرم ملكها وفادته ، وقد قدم الكبش بعد ذلك قربانا للاله زيوس وعلقت فروته فى كولتشيس فى حراسة تنين (المترجم) ٠

البحارة التجار يتدافعون الى التاريخ

ان الذهب الرمزي ، وان كان معدنا ثمينا في نهايـة الأمر ، قـد استشرى في التاريخ لكي يقصي العصر الذهبي للبشرية · وحتى لا يبقى هناك شك فأن الدلالة التي تجمع بين النقيضين تعاود الظهور في مشاهد فردوسية أخـرى على نحو التفاحـات الذهبيـة في حدائـق هسبرايد Hesperides الغناء ، أو في الدورادو ، هذا الوهم الأمريكي الذي باسمه نظمت بعثات كثيرة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر · وليس علينا الا أن نتذكر كولومبس نفسه وبحثه الدءوب عن الذهب في جزر الأنتيل كي نفهم التغير الذي حدث ·

ان المشكلة لا تتأصل في الملاحة من حيث هي ، وانما في الدافع التجاري وراءها ، فالمغامرة صوب المجهول قد خططت على أمل الحصول على جائزة ذهبية ، ولهذا السبب وحده ـ ولا سبب غيره ـ استحقت الرفض والاحتقار ·

لقد كان الكتاب الاغريق في شجبهم للملاحة على وعي كامل بالوجود النشيط للفينيقيين في البحر المتوسط ، ان أبناء صور وصيدا هم الذين دنسوا العالم بتوحيد أجزائه التي كانت « منفصلة بحكم الطبيعة » بالسعي وراء المعادن الثمينة مثل القصـدير والنحاس والذهب . وبتأسـيسهم المستعمرات والمراكز التجارية على شواطيء بحر كان على شعـوبه أن لا يعرف بعضهم بعضا ان شاءوا الابقاء على ما هم فيه من سعادة ·

واذا كان الاغريق قد احتقروا الفينيقيين فان الرومان قد أحسوا هذا الاحتقار تجاه ذراريهم من القرطاجنيين · لقد كان كل ما هو تجاري وكل ما فيه تلهف على الربح في روما مرتبطا بمدينـة قرطاجنـة ، دالا على الازدراء الذي مازال سائدا حتى يومنا هذا ·

لقد ظلت هذه الخرافة حية حتى منتصف القرن التاسع عشر عندما تحدث دومينجو فاوستينو سارمينتو عن أخطار « العهد القرطاجني » الذي يهدد الأرجنتين ، وبعد ذلك بقليل كتب ميجيل كانيه باحتقار أن المهاجرين الذين نزلوا في موانيء ريو دي لابلاتا كانوا من « أمناء المخازن والباعة الجائلين » ، كذلك فان جوزيه أنريك روديو في آرييل Ariel (١٩٠٠) قد أبدى مخاوفه من أنه بسبب تأثير كاليبان caliban « سوف تنتهي مدن أمريكا اللاتينية « كصيدا وصور وقرطاجنة » ·

ان المثل الذي ساقه روديو ذو دلالة كبيرة · ففي العالمين المتناقضين تماما والمجسدين بروحي آرييل وكاليبان تتقابل الحضارتان ـ اللتـان

نشأتا عنها ـ وجها لوجه . فمن جهة لدينا الاغريق الذين « اعطتهم الآلهة سر الشباب الأبدي »، الذي كانت صفاته « الحماسة والرجاء » اللذان « في اتساق التاريخ والطبيعة ينسجمان مع الحركة والضوء » ، وهي المناقب التي تمثلها روح آرييل ، ومن جهة أخرى هناك « المنفعة » و « الديموقراطية المفهومة خطأ » مما كان في الحضارتين الفينيقية والقرطاجينية اللتين تمثلهما في الوقت الراهن الولايات المتحدة الأمريكية . ان الروح الكاليبانية في أمريكا الاسبانية تترجم بعبارة هوس الشمال «nordomania» أو « الأمريكية » وهي تعابير جديدة حدد بها روديو الشرور المتربصة بها .

ويشير روديو في حديثه عن أصل الملاحة الى « نشاط التاجر الواقعي المحصور في دائرة المصلحة الشخصية الذي وضع الانسان لأول مرة في علاقة مع الآخرين » .

كما يلاحظ كيف حطمت ذات مرة « من الأحجار التي كانت تصنع قرطاجنة لم تبق شذرة واحدة قد تغيرت في روحها وحقيقتها »

ولكي ندفع عن مدن العالم الجديد هذه النهاية التي آلت اليها مدن صيدا وصور وقرطاجنة ، فان واجب الشباب الأمريكي الذي وجهت اليه رسالة آرييل : أن لا يفقد شجاعته في التبشير بين السايثيان (★) Scythians بالصفاء والنقاوة ، وبين البيوتيان (★★) Boctians بالفكر والذكاء . وبين الفينيقيين بالنزاهة والاعراض عن المصالح الشخصية (٢٩) .

وانه لمن الغريب أن القرطاجنيين كانوا خير من تنبأ بأمريكا في العصر القديم ، ويقص علينا ميرابيليس أوسكلتاشيونز Mirabilis Auscultationes في كتاب الخوارق التي لم يسمع بها أحد الذي ينسب الى أرسطو ، قصة رحلة مدهشة قام بها بعض التجار القرطاجينين الى أرض الشمس الغاربة حيث كانت قارة أمريكا :

---

(٢٩) جوزيه انريك روديو Jos eEnrique Rodo.
Ariel, Montevideo, Edic, de Nuevo Mundo, 1967, p. 157.

(٣٠) استشهد بها رافائيل بينيدا يانز Rafael Pineda Yanez.
في la isla y colon, Buenos Aires, Emecé, 1955, p. 17.
ولم يشر الى الشكوك في نسبة الكتاب الى أرسطو .

(★) نسبة الى Scythia التي كانت تقع قريبا من شمال وشمال شرق البحر الاسود ـ (المترجم) .

(★★) نسبة الى بيوتيا في اليونان القديمة ـ (المترجم) .

« يقولون انه فى البحار التى تمتد فيما وراء أعمدة هرقل اكتشف القرطاجنيون جزيرة ــ مهجورة اليوم ــ كانت تزخر بالأحراش والأنهــار الصالحة للملاحة · وكانت مزدانة بكل أنواع الفاكهة ، وكانت الرحلة على مسيرة أيام عديدة من القارة » (٣٠) ·

هذه الأرض الأسطورية التى سبق اكتشافها فى العصور القديمة ، يصعب معه التفريق بينهما ، نرى أن الفينيقيين هم الذين كان لهم فضل فى مقال شهير لمونتان Montaigne هو DesCannibales ، ومفاده أن بعض القرطاجنيين ممن غامروا فيما وراء مضيق جبل طارق اكتشفوا جزيرة شديدة الخصوبة تغطيها الأحراش وتكتنفها أنهار عظيمة وعميقة تقع بمبعــدة عن البـــر الرئيسى ، والى هناك هاجـــروا مصحـــوبين بزوجاتهم وأولادهم ، وقد اســتهواهم فيض عطاء هذه الأرض وخصبها حتى اعتادوا حياتهم الجديدة الى الحد الذى نسوا معه أصلهم الأوربى ·

وفى كتاب ديودوروس الصــقلى Diodorus Siculus الشهير الذى يسرد قصص بعض الرحلات التى يمتزج فيها الخيال بالحقيقة امتزاجا يصعب معه التفريق بينهما ، نرى أن الفينيقيين هم الذين كان لهم فضل اكتشاف العالم الذى يمكن « أن يقال عنه أنه سكنى الآلهة بأكثر مما هو سكنى للبشر » (٣١) ، وهى عبارات تعاود الظهور فى أسفار التاريخ والتقارير الخاصة باكتشاف الدنيا الجديدة ، فجونزالو فيرنانديز دى أوفيديو Gonzalo Fernandez de Oviedo على سبيل المثال يعزو الى التجار أنهم خــلال ابحارهم عثروا على « جزيرة كبيرة عظيمة الغنى لم تكتشف فيما قبل ولم يسكنها أحد » (٣٢) ، ودعما لفرضية أوفيديو تلك فان تيوفيلو دى فيراريز Teofilo de Ferraris فى Vita regularis sacri ordins predicatorum يؤكد ما نسب الى أرسطو فى ال Mirabilis Auscultationes وهو أن المعرفة وليس الواجس الســـاذج بوجود منطقة رابعة لابد أن تضاف الى الثالوث المقدس الذى كان يشكل العالم القـــديم هى التى سيطرت على الانسان منذ العصور القديمة ·

---

(٣١) ان قصة سويداد دل سول Ciuedad del Sol عن بلاد رائعة قد تقع فى البحر العظيم جهة خط الزوال "great Ocean sea toward the meridian وقد صنفها ديودوروس الصقلى فى كتابه · Biblicteca Historica, Lbier Tercius, II, 555, Oxford Uni- versity Press, 1968.

(٣٢) Gonzalo Fernandez de Oviedo, Historia General y natural de la indias, islasy tierra. Firme del mar Oceano Book II, Ch. 3 Madrid, 1851.

ولكن أن يعود الفضل فى هذا الاكتشاف الى التجار لا الى الشعراء أو الفلاسفة ، قد ملأ نفس الانسان الكلاسيكى بالحيرة والارتباك • ويبدو أننا لم نتحرر من هذا الشعور منذ هذا الحين كما سنرى ونحن ماضون •

العصر الذهبى فيما قبل كولومبس

ان هذا التناقض يعاود المثول فى الخطوات الأولى للرجل الغربى تجاه اليقين الأمريكى • فأمريكا تقدم له نفسها على أنها الأرض التى استمر فيها العصر الذهبى الذى ضاع فى أوربا • هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية ازداد طموح الأرجونيين الجدد مع كل اشارة واضحة الى الفروة الذهبية المستحوذ عليها فى العالم المكتشف مؤخرا •

وانه لمن الغريب أن مغامرة كولومبس ومغامرات الفاتحين الاسبان فى القرن السادس عشر كانت تتسم بهذا الغموض ، واذا كانت المعارف الواسعة المستنبطة من اشارات وارهاصات آداب العصور القديمة والوسطى بوجود أرض أسطورية قد أرشدتهم خلال بحثهم المحفوف بالمخاطر عن الأرض الموعودة ، جوجا Jauja ينبوع الشباب والجنة التى اعتقد كولومبس أنه قد اكتشفها عند مدخل نهر الأورينوكو ، فأن أمريكا كانت فى الوقت نفسه تعد بالذهب الذى يمكن بواسطته تأمين القوة • ان العصر الذهبى لا يمكن أن ينفصم عن الأرض الذهبية « ألدورادو » ، فقد كان كل منهما يعكس المواقف المختلفة التى واجه بها الانسان الغربى واقع الدنيا الجديدة • لقد كان كل انسان يرى أو يعتقد أنه يرى ما يريد أن يرى •

فبالنسبة للبعض تعززت الاشـــارات على استمرار وجود العصر الذهبى فى أمريكا ، فهنود جزر الأنتيل ـ حيث رست سفينة كولومبس ـ كانوا قلما يعملون ، فغلاتهم على المشاع ، وحاجاتهم متوافرة فى المكان الذى يعيشون فيه •

وانا لنجد أن أساطير وخرافات « عهد ما قبل كولومبس »مما جمع المبشرون والمؤرخون تنتمى الى عهد كانت الانسانية تعيش فيه « ظروفا سـعيدة » ، عهد « لم يكن يدفع فيه ثمن للطعـام » كما تقـول أغانى النواتل (★) Nahuatle التى تحكى عن أيام ابطال التولتك (★) Toltec القدماء :

(★) مجموعة من شعوب أمريكا (القديمة) التى تعيش جنوب المكسيك وأمريكا الوسطى ومنهم الازتك ـ (المترجم) •

(★) أحد الشعوب القديمة التى تعيش فى وسط وجنوب المكسيك • (المترجم) •

« وكان هؤلاء التولتك فاحشى الغنى ، سعداء ، ليس فيهم فقير أو شقى . وما من شىء ، كان ينقص بيوتهم ، وما كان بينهم جائع » (٣٣) .

ولقد نقل الراهب الفرنسسكـــانى برناردينـــو ساهـــاجن فى Historia de las cosas de la Nueva Espana. ترجمة للأدب التولتكى الخاص بهذا العصر الذى كانت فيه الفاكهة والمعادن غزيرة الوفرة وكان فيه الناس جميعا « فاحشى الثراء لا ينقصهم شىء ، ولم يكونوا جوعى »(٣٤)

وانا لنجد جراســيلازو من شعب الانكا فى Comentarios reales – وربما متأثرا بالمراجع الأوربية حول العصر الذهبى الاغريقى الرومانى – ينقل صورة لبيرو القديمة كعالم مثالى ضاع مع الغزو الاسبانى . وحسبما يقـــول فيليب هوامان بومـا دى أيالا Felipe Huaman Poma de Ayala فى Nueva crnica y buen gobierno فان هنود أمريكا قد عاشوا أيضا فى حنين لسلام ومساواة العصر الذهبى الذى انهار أمام العصر الحديدى الوافد مع الفاتحين الأسبان ، كذلك فان بدور مارتير فى Décadas del Orbe Novo يتعجب لاستخدام انسان الأزتك للكاكاو من أجل المال لكى يحصل على حاجياته ويعلن أنها « نقود سعيدة » لانها لا تختزن مثل الذهب ويمكن استخدامها فى الوقت نفسه فى اعداد المشروبات .

« أيتها النقود السعيدة ، التى تمنح البشر مثل هذه الجرعة اللذيذة المفيدة ، وتقى مالكها من بلاء البخل اللعين ، لانها لا تدفن ولا تحفظ طويلا » (٣٥) .

وينبغى أن لا تدهشنا هذه التأكيدات ، ففى الوقت الذى غزيت فيه أمريكا كانت عقلية العصور الوسطى المتمثلة فى اللاهوت المدرسى والتى تقف ضد المال وضد اقراضه مقابل فائدة ، لم تزل سائدة فى أسبانيا ، وكان هناك احتقار ظاهر للتجارة التى اعتبـــرت مهنـــة الليجيوريين

---

(٣٣) Roberto Godoy and Angel Olmo in Textos de Cronistas de Indias y poemas Precolombinos, Madrid, Editora Nacional, 1979.

وهو مجموعة من الأغانى النواتلية التى صنفها مانويل ليون بورتيللا

(٣٤) Fray Bernardino de Sahagun, Historia de las cosas de la Nueva Espana, Mexico City, Editorial Porrua, 1979, Book III, ch. 3.

(٣٥) « يبدو لى أن سكان جزيرتنا هسبانيولا (هايتى) يعيشون فى العصر الذهبى ، عرايا ، بلا قانون ولا قضاة يشوهون السمعة ، بلا كتب ، ويعيشون دون اهتمام بالمستقبل » يضيف بدرو مارتير دى انجليريا .

Decadas del Orbe Nova, Jose, Porrua, Mexico City, 1965. Decade I, Book III, ch, 8

معيدا للأذهان الزمان الذى كان البشر القانون فيه لا يعباون بـ « أعطنى ولن أعطيك » ، ان الهنود الأمريكيين لا يعرفون « لى ولك » .

واللمباردين والفلامنكيين والجنوانيين واليهود · وليس من المبالغة أن نقول انه مع ماريانو بيكون سالاس كان « الأسبان يفضلون مغامرة البحث عن الثروة على المضاربات الاقتصادية » ، وأن « اقتصاد الغازى الفاتح انما هو اقتصاد مغامر — مع اهتمام قليل بالتنظيم — يتصرف وكأنه مجرد ناهب » (٣٦) لا ينفر من فساد الضمير ·

ويتكرر ذلك خلال البحث المحموم عن الأرض الذهبية « ألدورادو » في القرنين السادس عشر والسابع عشر · ان البعثات على نحو بعثة جيمينيز دى كويسارا وبعثة جونزالو بيزارو أو بعثة لوب دى اجوير المعروفة قد انتهت فى أوج العبثية وهى تصارع الحقيقة الواقعة بكل قسوتها· لقد بدا الأمر وكان الذهب قد تحول ، ولم يعد الأمر مجرد قضية تقويم مادى لذهب — حسبما يتم تقويمه اليوم — كان موضوعا للمراهنة ، بل أصبح الرمز الذى تجسد فيه تدريجا كلما مضت الرحلات قدما · لقد صار الذهب هدفا منزها عن الغرض لا شيئا يمكن تقدير كميته ·

امريكا فيما بين الغنيمة والمعجزة

اننا نحسن صنعا عندما نتذكر أن الفراء الذهبى كان مثالا للمعدن وهو يتحول بسبب حقيقة بعينها ، وهى أنه كان محل بحث · فبالنسبة لجاسون والأرجونيين ، تحول المعدن الثمين الذى قادهم الى ما وراء حدود الأيوكسين (البحر الأسود) الى تذكار لانتصار توج جهدا ورمزا للجائزة التى حصلوا عليها لمغامرتهم صوب المجهول ·

ويبدو أن تحول الذهب أكثر وضوحا فى البحث عن الكأس المقدسة التى استعارتها تقاليد المسيحية فى العصور الوسطى من الأساطير الجرمانية · ومن القيمة المادية لهذا الشىء الثمين الذى كان يبحث عنه الفرسان المتعاقبون الذين جسدوا المغامرة فى الأدب ننتقل الى الرمز المعجز الذى آمن الانسان بأن الخلود يكمن فى مضمونه · وفى أكثر الروايات شهرة عن مغامرات برسيفال كونت دى جرال لكريتين دى ترويس لم تكن العقبات التى ينبغى اجتيازها — الصحراء ، نهر اللعنة ، جنات عدن — مجرد اختبارات متعاقبة لشجاعة الفارس الذاتية ، ولكنها أيضا كانت مراحل للتحول فى جوهر الكأس الذهبية ، اذ بدون هذا الهدف الذهبى تصبح الرحلة بلا دافع ·

---

(٣٦) Mariano Picon Salas, De la conquista a la Independencia, Mexico City, Fondc Cultura Economica, 1967, p. 59.

وفى خطط غزو أمريكا كانت ترجى نفس النتيجة ، لأن توقع الغنيمة يبرر المخاطرة ويبدو وكأنه يضفى المسوغ العقلى على معجزة الاكتشاف الخالصة • ان الممالك الذهبية التى وجدت فى العهد القديم تعاود الظهور فى أمريكا بأسماء أخرى • فمملكة أوفير التى ورد ذكرها فى التوراة فى سفر الملوك ، حيث بعث سليمان بسفنه بحثا عن الذهب ، هى الاقليم الذى اعتقد البحار البرتغالى ألبوكويرك أنه قد اكتشفه عندما تكلم عن « مملكة مونوموتابا » فالى قيمة الذهب كمعدن يضاف طموح فتح اقليم يعتقد أنه نوع من فردوس ونعى حظى فيه الناس « بحالة سعيدة » منذ زمن سحيق •

وانه لمن غير المجدى أن نتلاعب بالحقائق الخاصة بالمعنى المزدوج الذى كان للذهب خلال فتح أمريكا • ومن منظور التوليف بين العناصر التى تشكل الطموح الذى مضى الى ما هو أبعد من تسعير البنك للمعدن ، على الانسان أن يقرأ فى Cronicas de Indias العلاقات بين البعثات التى أرسلت متبعة لارشادات الأساطير حول الكنوز والمدن الذهبية المتعددة التسميات : ألدورادو ، مدينة القياصرة ، البيبيتيتى ، سيرو دى بلاتا Cerro de Plata أو كنز الملك الأبيض • انهـا ما يطلق عليه أرنست بلوتش Ernst Bloch « الطوباويات الجغرافية » وذلك فى Le principe espérance ، هذا المزج الغامض بين البحث عن الذهب كمعدن والبحث عن العصر الذهبى كفردوس مفقود • لقد كانت البعثات تنظم تحت شعار الطوباويات الجغرافية « التى انتهت بالعثور على الغنيمة والمعجزة » (٣٧) .

لقـد كان الذهب كمغنم ، والذهب كمعجزة ، همـا المحرك لمعظم المغامرات المتسمة بالجسارة ، واليهما أيضا يعود الفضل فى التعجيل بعملية اكتشاف وفتح أكثر مناطق أمريكا عزلة • ان بيـرو التى كان بيزارو Pizarro وألماجرو Almagro قد سمعا بها ، وسلاسل جبال ميتا فى جيانا ، وبحيرة باريميه Parimé ، قد أدت الى زيادة البعثات التى كان يجب أن تنتهى الى اكتشـاف امبراطورية ، كما حـدث مع الأنـكا Incas بواسطة بيزارو ، ولكنها فتحت السبيل لهذيان العظمة من لوبى دى آجـوير Lope de Aguirre فى غابات (٣٨) الأمازون ، أو للمراسيم الخيالية التى بها سمى بدرو دى أورسوا حاكم وقائد عام ألدورادو •

ومع ذلك ـ وهو من سخرية القدر ـ عندما سمع الأسبان لأول مرة عام ١٥٢٧ عن الخرافة الوطنية بشان « الرجل الذهبى » كان التاريخ

---

(٣٧) Ernst Bloch, op. cit.

(٣٨) Ernst Bloch, op. cit.,

الأمريكي فيما قبل كولومبس قد محى كل أثر لها ، والحقيقة أنه عندما وصل الأسبان الى فيليز Velez في نويفا جرانادا (كولومبيا) فان هنود الجواتافيتا الذين يبدو أنهم كانوا ينصبون زعماءهم خلال حفل في منتصف احدى البحيرات الجبلية التي يلقون فيها باشياء ذهبية ثم يحممون رئيسهم وهو مغطى من الرأس حتى القدم في غبار ذهبي كانوا قد أبيدوا بواسطة هنود المايسكا Muysca من بوجوتا · لقد اختفت مملكة ألدورادو عندما اقتحمت تاريخ المخيلة الجماعيـة الاسبانيـة · وأضحت فردوسا قد ضاع قبيل الظفر به ·

لقد وصل الغزاة الأسبان متأخرين الى أمريكا ، ولم يستطيعـوا تصديقها بله قبولها ، ومن هنا ظهر الى الوجود المثول المكرور للأسطورة كروح هائم في أكثر الأقاليم اختلافا ، وتحت أسـماء مختلفة ولكنها مستلهمة دائما من الرغبة في احراز المكافأة المستترة وراء الأسطورة التي عاودت المثول ، أو من أكاذيب الوطنيين الذين كانوا يسعون الى ارباك الرجل الأبيض عن عمد · ومن هنا أيضا حدثت الزيادة في البعثـات المتلاحقة ، لا الاسبانية وحدها بل الألمانية أيضا ، مثـل بعثتي أمبروز ديلفنجر Ambrose Delfinger ، وبارثلميو سيلر Bartholomew Seyler والانجليزية كبعثة سير وولتر رالي Walter Raleigh ، كما كانت سببا في زيادة التقارير الدبلوماسية التي أعدها القناصل الأوربيون كقناصل فرنسا وهولندة ، وزيادة صراعات الحدود في المناطق التي احتلها هـذا أو ذاك باسم مملكة الذهب الحاضرة في كل مكان · لقد أتخمت المأثورات التاريخية بالحكايات الجغرافيـة ، وخرافات الوطنيين وأساطير الأوربيين القديمة ، وشاكلت جميعها هذا المزج الغامض الذي عينه بلوتش Bloch الذهب كغنيمة ، والذهب كمعجزة ، المعدن والعصر الذهبي الضائع ، الحلم والواقع المختلطان دواما ·

اننا لن نجد أكثر مناسبة من تلك الكلمات لتوضيح الرمـز في اكتشاف أمريكا وغزوها ، الثنائية التي تبين فيها أسـطورة الذهب ألدورادوا والعصر الذهبي الذي نقى في الأرض الموعودة ، ثنائية طبعت بتناقضها خمسمئة عام من تاريخ القارة تقريبا ، وتسمح لنا اليوم بفهم أفضل لمعنى نبوءة سينيكا في مسرحية ميديا : التفجع على ضياع السعادة التي لن تعوض ، والاعلان المثير عن عوامل جديدة في الوقت نفسه ، هذا الحزن وتلك السعادة التي تطبع وعلى نحو سرمدي مقادير منطقة لم تنته بعد الى أفضل وجوه الأسطورة الذهبية كي تنتحله أمام نفسـها وأمام الآخرين عندما تجبه بهم ·

فرناندو اينسا

(باريس)

الموسيقى ، والعقل ، والبرامج الألكترونية

ليليو كاميلليرى

اتاثر كثيرا بموسيقى الأجهـزة الأوتوماتيـــة ، وبأداء الموســيقار الكبير على آلة البيــان ، وأشعر بهذه الموسيقى تسرى فى جوارحى ، فلا يمكن أن انساها ٠

أ٠ت٠أ٠ هوفمان
E.T.A. Hoffman
Die Automaten

يصف ايرنست تيودور أماديوس هوفمان (١٧٧٦ ـ ١٨٢٢) فى روايته Die Automaten مختلف أنماط الجهاز الموسيقى الأوتوماتى الذى يؤدى ما تؤديه الآلات الموسيقية المختلفة بقدر كبير من التعبير والحساسية الموسيقية ٠ وتدور روايته هذه حول انطباع هذه الموسيقى الأوتوماتية على مشاعر شخصيتين رئيســـتين ، وحول التـــوازى بين أداء الأجهزة الأوتوماتية ، والتكوينات العقلية والشعورية عند هاتين الشخصيتين ٠

ولم يكن فى اختيار مثل هذا الموضوع ما يثير الدهش فى ذاك العصر ٠ ففى أواخر القرن الثامن عشر كان تمثيل الانسان على أنه آلة يجد حفاوة كبيرة لدى الفلاسفة من قبيل « لامترى » La Mettrie ١٩٧٠) ، و « كابانس » Gabanis ١٩٦) غير أن غرابة الرواية تتمثل فى تقديمها الأجهزة الآلية ، لا على أنها تنتج آليا أصواتا موسيقية ، انما على أنهــا نمط جديد من الآلات الميكانيكية التى استوعبت كل الخبرات لدى مؤلف الموسيقى وعازفها ٠

وفى الوقت الحاضر يستخدم الكمبيوتر (العقل الالكترونى) ليؤدى بالعزف « ذخيرة » (ريبرتوار) موسيقى كلاسية أو حديثــة ، ويؤلف أنماطا جديدة من الأصوات الموسيقية والألحان ، ويؤدى مهمات موسيقية

المترجم : أحمد رضا محمد رضا

شاقة من كل نوع • غير أن هناك أسئلة جوهرية فى خصوص استخدام العقل الالكترونى فى الموسيقى لم تزل مطروحة ، ولم يبت فيها : كيف يتأتى المعقل الالكترونى أن يكون لنا عونا فى عرض معلوماتنا الموسيقية الأساسية ؟ وهل فى الامكان محاكاة بعض المهام الموسيقية المعقدة ، مثل استيعاب تأليف موسيقى أو نقده ؟

للاجابة عن هذين السؤالين يكفينا أن نوضحهما كما يأتى : فى وسع العقل الالكترونى أن يساعدنا فى صياغة بعض الفروض المتعلقة بمعلوماتنا الموسيقية ، وذلك بمضاهاة النظريات الموسيقية المتعلقة بمختلف نواحى خبرتنا الموسيقية كما تتشكل ويعبر عنها فى برامج العقل الالكترونى • وفى هذا الخصوص تلعب أدوات التشغيل الاوتوماتى دورا جوهريا فى مجال المعرفة الموسيقية •

ولكن ما هى العناصر المكونة لخبرتنا الموسيقية ؟ وما هى مناهج الفكر الانسانى التى تتضمنها ؟ فى التأملات الآتية ، أعرض المعرفة الموسيقية على أنها تتكون من ثلاث خصائص مترابطة ترابطا وثيقـــا : التركيب الموسيقى ، والدلالة الموسيقية ، والتعبير الموسيقى ، وفى هـــذا الاطار النظرى ، أبدى أن كلا من هذه الخصائص يشترك فى بعض السمات مع خصائص بشرية ، كالكلام ، والرؤية • فضلا عن ذلك ، فانى أختار لهذا التحليل طريقة قياسية عقلية مماثلة لطريقة « شومسكى » Chomsky وفودور Fodor •

وعلى هذا ففى وسعنا أن نتمثل الموهبة الموسيقية فى ثلاثة عوامل متميزة ومتضامنة :

١ ـ عامل الضبط الاوتوماتى (السيبرنتيكا) الذى يحكم الجوانب الشكلية فى البنيان •

٢ ـ العامل التصورى الذى يتضمن نظاما من الاسناد ، والمعتقدات ، والأفكار المتلقاة ، وما نسميه تداعى الخواطر والأفكار •

٣ ـ العامل التعبيرى الذى يحكم مجموعة من العلاقات المتماثلة ، وبعض مبادىء التعبير الموسيقى •

وفى الامكان أن نعتبر أن العاملين الأخيرين ينتميان الى ملكة فكرية تزودنا بنوع من الادراك العام لدنيانا •

واذا عرفنا هذه الخطة النظرية ، فاننا ننوه بأن دراسة الموســيقى قد تأثرت ، وتحسنت كثيرا فى السنوات الأخيرة بمفاهيم جديدة تنتمى

الى فروع مختلفة من المعرفة تتعلق بتكوين العقل البشرى ؛ تلك هى : علم اللغات (شومسكى ١٩٦٥ ، ١٩٧٥ ، ١٩٨٠ ، برنس ، وليبرمان ١٩٧٧) ، والذكاء المصطنع (ونستون ١٩٨٢ ، مينسكى ١٩٧٥) ؛ والرؤية (مار ١٩٨٢) ، ومن بعض وجهات النظر ، نظرية المنفعة فى فلسفة الفكر (فودور ١٩٧٥ ، ١٩٨٣ ، بلوك ١٩٧٨ ، ليكان ١٩٨١) . نضيف الى ذلك أن هذه الفروع من المعرفة تنتمى كلها عن قرب أو عن بعد الى استخدام الأدوات الاوتوماتية (الانسان الآلى) ، ولو بطرق ومناهج مختلفة (١) . يدل هذا على أنه ، حتى اذا لم يكن فى المستطاع محاكاة مختلف ملكات العقل البشرى محاكاة دقيقة باستخدام برامج تتولى صياغة عمليات العقل البشرى ووظائفه ، فان هذه الصياغة ، وتلك البرمجة سوف يسهمان فى تحسين مضمون النظريات التى وضعت فى هذا الخصوص .

وفى الجزء التالى ، سوف أتناول بالبحث كلا من الخصائص الموسيقية الثلاث على حدة ، وهى : التركيب ، والدلالة ، والتعبير ، وأشرح بايجاز فى القسم الأخير كيف تتفاعل هذه العوامل فيما بينها .

التركيب الموسيقى :

عرض شنكر Schenker فى رسالة له عن التركيب العضوى لنمط « السوناتة » (١٩٢٦) أفكارا هامة عن « الوحدة النشيطة الفعالة لهذا النمط الموسيقى » ، وقدم بعض المفاهيم ، كمفهوم « القوة الأخاذة المستمدة من الارتجال المتواصل » (Stegrief-Zug) ، و « نشوة الارتجال » (ausdem Stegrief) ليوضح كيف أن الموهبة الموسيقية تنجز عملا فنيا بأسلوب « الارتجال المتواصل » (Auskomponierung) الذى يحكم الارتجال الخلاق لدى المؤلف الموسيقى . وتتمثل العملية فى بسط البنية التخطيطية للقطعة الموسيقية التى تتكون من بضعة تآلفات أساسية ، أو المسماة Ursatz (أى البنيان الأساسى) بواسطة مجموعة من قواعد تطوير الفكرة الموسيقية الأساسية (شنكر ، ١٩٣٥) .

ان فكرة الارتجال الذى يجرى بقواعد أساسية غير منظورة (تقنية التنمية) تشبه من بعض النواحى الفكرة التى يعرفها ليردال Lerdhal وجاكندوف Jackendoff (١٩٨٣) بأنها « المعرفة اللاشعورية لدى المستمع المثقف » .

---

(١) انظر الجدل فى شأن الذكاء المصطنع (« القوى » أو « الضعيف ») في أعقاب نشر مقال سيرل Searcle (١٩٨٠) .

وحتى اذا كانت هذه الأفكار مصوغة بشكل آخر ، فانها تشترك فى وصف النشاط الموسيقى السطحى الذى يؤديه المؤلف ، أو المؤلف والمستمع (٢) ، بمثابة نشاط يخضع لمجموعة من القواعد المحدودة الصالحة دواما للتطبيق ، والتى تتيح للمستمع بنوع خاص أن يتفهمها ، لأن كل تأليف جديد ، فى رأيه ، وفى رأى المؤلف يمكن ايجازه فى بنيان تدريجى. أما البنيان نفسه فيستدل عليه بتطبيق القواعد .

وفى هذا المعنى ، فان العامل الذى يحدد شروط تطبيق القواعد الجيدة الصياغة للاستدلال بها على البنيان الأساسى للقطعة الموسيقية يجب تصوره على أنه نظام تقديرى ، كما فى شأن اللغة ، والرؤية ، ولكن بخصائص مختلفة .

ترى ما هى هذه الخصائص ؟ فى وسعنا أن نقول ، فى خصوص التوازى بين اللغة والموسيقى ان عناصر الكلام ، كالمجموعات الاسمية ، والفعلية ، وما الى ذلك ، لا نظير لها فى الموسيقى ، حتى لو أمكن بطريق القياس تفسير بعض جوانب بنيان قطعة موسيقية بالرجوع الى الفئات النغمية التى تختلف كل الاختلاف عن الفئات النحوية اللغوية (٣) .

وأعتقد أن تصورنا لمعلوماتنا الموسيقية على أنها نظرية ، انما يعنى ، كما فى النظرية التى صاغها ليردال ، وجاكندوف تطوير مجموعات من القواعد التى تنتمى كل منها الى مظهر خاص للبناء الموسيقى ، وأن تكون هذه المجموعات مستوفاة لعدد من الشروط : أن تعرض كل مجموعة صورة مختلفة عن سائر المجموعات (٤) ، وتكون متلائمة ومتكاملة فيما بينها ، وتكون قابلة للانقسام الى مجموعات فرعية ذات وظائف مختلفة .

وانطلاقا من المبدأ الموافق لنظرية ليردال وجاكندوف ، والذى يقضى بأن مداركنا الموسيقية هى نتاج أربع مجموعات من العوامل التى تتعلق

---

(٢) تستلزم فكرة « المستمع المثقف » مزيدا من الايضاح النظرى ، اذ يمكن وصف المؤلف نفسه بأنه أول مستمع لموسيقاه .

(٣) فى هذه الحالة ، أعنى فئات « اطالة القرار (اللحنى) » ، واتمام القرار ، واطالة اللحن المسيطر ، التى شرحها كيلر **Keielr** (١٩٧٨ و ١٩٨٣) . وحتى اذا تسنى لهذه الفئات أن تشرح اطارا نغميا ، والتدرج فى هذا الاطار ، وصعوبة وضعها فى السلم الموسيقى ، فان لا وجه للشبه بينها وبين المجموعات الاسمية والفعلية اللغوية .

(٤) أشارت بعض الدراسات فى خصوص تعليم الموسيقى الى استخدام الأطفال مختلف أنماط التصور فى تعريف مختلف نواحى البنيان الموسيقى ، والدور الهام الذى تؤديه هذه التحولات فى تنشيط الحاسة الموسيقية عند الطفل (انظر : بامبرجر (Bamberger

على التوالى بتقسيم المجموعات ، والبنيان المترى ، وثبات المقام النغمى أو تحوله ، وتنوعات التوتر ، والعلاقات فى الجملة الموسيقية ، أبدى أن كلا من هذه المجموعات من القواعد ، أو بالأحرى النظم ، يمكن اعتبـاره بمثابة عامل homunculus ، ومن ثم أفترض صـــياغة نظرية عن خصائص التركيب الموسيقى ، تتناول معلوماتنا الموسيقية الأساسية فى نمـــوذج « سيبرنى » (نسبة الى السيبرنتيكا ، علم التحكم الاوتوماتى – المترجم)٠

وتبعا لهذا النموذج (دينت Dennett ، ١٩٧٨ ، ليكان Lycan ١٩٨١) يمكن اعتبار المستمع (صاحب الأذن الموسيقية) بمثابة كيان جماعى ينقسم الى عوامل متميزة homunculi ، ولكنها متصلة بعضها بعضا بشبكة من الروابط العديدة ، وظيفتها – فى موضوعنا هذا – تحليل قطعة موسيقية ٠ ولكل عامل مهمة خاصة تتيح له معالجة البناء الموسيقى التابع له ، من الناحية المتخصص فيها فقط ٠

ولكى أوضح على وجه التقريب كيفية تحليل النشاط السمعى على هذا الوجه ، فانى أستخدم أربعة عوامل Homuncali :

١ – عامل مختص ببنيان المجموعات GH ٠

٢ – وعامل للبنيان المترى MH ٠

٣ – وعامل يختص بطبقة النغم : ثباتها ، وتدرجها RH ٠

٤ – وعامل يتتبع التوتر والاسترخاء فى القطعة الموسيقية ، وهو ما يسمونه أيضا فكرة الاطالة فى اللحن ٠

وفى الامكان تحليل القطعة الموسيقية بالكيفيـــة الآتية : فالعـامل المتخصص فى التعرف على بنيان المجموعات يشرع فى تجزئة القطعة الى مجموعات ، ثم مجموعات فرعية ، وجمل موسيقية ، ومراحل ، الخ ، ولذلك فهو يعهد باختصاصاته الى عوامل صغيرة تابعة له تتـــولى تعيين الحدود ، وفهرسة المجموعات ، وتطبق قواعدها التى تتيح اقامة التدرج بين أجزاء القطعة الموسيقية ٠ بعد ذلك يرسل المعلومات كلها الى عامل البنيان المترى MH الذى يتولى مهمة مراجعة الأوزان والمقاييس المترية ، ويحدد لكل عنصر مكانه فى السلم المدرج ٠ أما تحديد التوتر الزمنى (الايقاعى) فانه يتم بوضع فواصل « الموازير » ، والكرونومتر ، وكلها عوامل فرعية تابعة للعامل المترى ، تؤدى عملها حســب المعلومات التى يحصل عليها عامل بنيان المجموعات ٠ وبعد أن يتلقى عامل الاختزال المعلومات من كل من عامل المجموعات GH ، والعامل المترى MH ، يبدأ فى اختزال القطعة مستعينا بتوابعه المتخصصة فى « التمبو » (درجة

السرعة) ، والايقاعات ، والألوان اللحنية التوافقية ، وكلهـــا تمتثل لأوامره • ويأخذ عامل الاختزال في اعتباره الوضع النســـبى للنغمات الفردية ، والنغمات المتآلفة وبالرجوع الى خط الايقاعات ، يقيم عامل الاختزال البناء اللحنى للمقطوعة • وأخيرا فان العامل المختص بالتقسيم الفرعى للمقطوعة الى مناطق من التوتر والاسترخاء ، يخزن كل المعلومات المتلقاة عن طريق سائر العوامل ، ويشرع فى أداء مهمته ، وتصفية مسيرة الجهير (نغم عميق وخفيض-المترجم) ، وتعيين مواقع الأصوات الرئيسية ، والتعرف على الدرجات الهارمونية (التآلفية) التى تدعم مختلف أجزاء المقطوعة ، وتتابع التآلفات ، وبذلك يكمل المعلومات المجموعة عن العمــل الموسيقى منذ بدايته • وعندما تكتمل المعلومات المطلوبة ، يكون بنيــان المقطوعة كلها قد تم تركيبه آليا •

بعد أن أوضحنا بايجاز هذه النظرية المستوحاة من نموذج لعقــل ألكترونى ، قد يتساءل القــارىء : ما فائدة اســتخدام هــذه النظرية « الاوتوماتية » فى مجال الموسيقى ؟ وفى ختام هذا الفصــــل ، ألخص البواعث التى جعلتنى أعتقـد أن هذا النموذج صــالح لمعالجة التكوينات الموسيقية :

١ ـ ضرورة تطوير بعض النظم بواسطة مجموعة من القواعد وأساليب الكشف التى تمثل وحدات الخبرة الموسيقية •

٢ ـ امكانية ترجمة هذه النظم الى مصـطلحات العقل الالكترونى ، وذلك لوضعها فى برامج (٥) •

٣ ـ الفروق البنيوية بين نظــام وآخر ، قد تدل على وجود فروق مماثلة فى أسلوب تصوير كل منها ـ الأمر الذى يتيح دراسة تبــادل المعلومات بين النظم •

---

(٥) يلاحظ دينت Dennett فى خصوص تطبيق نظرية على برنامج أن « متطلبات كتابة البرنامج تستبعد أية منافرات ، أو ثغرات ، أو أسئلة لا اجابة عنها فى نظرية • انها تجعل المشتغل بالنظرية قلقا على الدوام • ثانيا ، حالما تندمج النظرية ، بعد اختبارها فى برنامج صادق وصحيح ، ولا غموض فيه ، فانه يصبح من الســهولة بمكان تقدير أهميتها ومداها الحقيقى » • ويعتقد دينت فضلا عن ذلك أن المحاكاة يمكن أن تنشأ عنها « خبرة حقيقية » : فالبرنامج النموذجى قد ينتج الآلاف من النتائج المحتملة لنظرية ما ، والتى تتيح تقدير ما فيها من أوجه غير معقولة •

مسائل خاصة بالدلالات الموسيقية :

فيما يختص بمسألة «معنى الموسيقى» ومن ثم «الدلالة الموسيقية» ، أود أن أستبعد اعتراضا أول : لم الفصل بين الدلالة الموسيقية وبين التعبير الموسيقي ؟ قد يعترض البعض بأن التعبير الموسيقي يثير معنى (غير موسيقى) • الا أنى أعتقد أن هناك فروقا بين العناصر الموسيقية الرئيسية ، ويبدو لى أن السمة الغالبة هى أن علم الدلالات الموسيقية يهتم بالتكوين أكثر مما يهتم بالمفردات التعبيرية • أعتقد فضلا عن ذلك أنه بدراسة هذه العناصر ، كلا على حدة ، يتسنى لنا بمزيد من الوضوح تعريف المسائل التى تفسر العمليات التى تقوم فى أساسها •

وأقترح بادىء ذى بدء النظر فى تعريف أ ، ج• بيكر A and J. Beker (١٩٧٩) •

ويميز الاثنان أربعة مظاهر للنشاط الموسيقى ، يجد فيها كل من المؤدى ، والمستمع ، والمؤلف معنى للموسيقى •

هذه المظاهر هى :

١ ـ المعنى البنيوى : بعبارة أخرى ، المعنى الموسيقى المستخلص من العلاقات بين مختلف عناصر التركيب الموسيقى •

٢ ـ المرجع الأسلوبى ، أى المقتبس من العلاقات بين المقطوعة الموسيقية ، وتاريخ النوع كله •

٣ ـ معنى الموقف : بالرجوع الى الظرف الذى أديت فيه المقطوعة •

٤ ـ المعنى خارج المجال الموسيقى : ذلك الذى يتعلق بالأصوات غير الموسيقية التى تدخل فى تأليف المقطوعة •

وبعد أن عرفنا على هذا النحو أربعة اشتقاقات ممكنة اعتبارا من معنى حدث موسيقى ، يبقى علينا أن نحدد القطاع الذى ينتمى اليه كل اشتقاق • وتعرف منطقة الانتماء مدى اتساع المضمون الدلالى ، حسبما ينتمى ، مثلا ، الى الناحية البنيوية أو التعبيرية للحدث • وبهذا المعنى أقول ان العنصر الذى يحكم الدلالة الموسيقية يصلح كهمزة وصل بين البناء الموسيقى ، وبين التعبير الموسيقى • واتباعا لهذا الافتراض . أصنف التعريفين الأولين للمعنى على أنهما ينتميان للبنيان الموسيقى ، والتعريفين الآخرين على أنهما ينتميان للتعبير الموسيقى •

أما المعنى البنيوى ، فيمكن مقارنته بالشكل المنطقى اللغوى (شومسكى ، ١٩٧٧) بعبارة أخرى ، نواحى التفسير « السيمى »

(نسبة الى « السيمية » ، علم دلالات الألفــاظ ــ المترجم) التى تتحدد تحددا دقيقا ومباشرا بالخصائص التركيبية · بعبارة أخرى ، المقصــود هنا تصوير « سيمى » (ذو دلالة) لا دخل له بالأحــداث اللاموسيقية (كاميللىرى camilleri ، تحت الطبع) ·

أما المسألة الثانية المتعلقة بالمعنى الأسلوبى ، المنسوب الى تاريخ فن من الفنون الموسيقية ، فانها تتطلب اجابة أكثر تعقيــدا · ويستتبع تفسير هذه الحقيقة استعراض خبرتنا الموسيقية ، مما أسميه هنا « اجمالى معتقداتنا الموسيقية » · وقد أدى عدم الاهتمام الكافى بهذا العامل الى كثير من سوء الفهم ، لم يكن أقلها الخلط بين الأسلوب وبين التركيب ، كما لو أن هذا النمط من التفسير الموسيقى هو جزء فعال من خبرتنا الموسيقية البنيوية (مينسكى Minsky ١٩٨٢) (٦) · وأعتقد ، على العكس من ذلك أن التفسير الموسيقى لاينعلق بالبناء التركيبى للموسيقى الا بدرجة جزئية ، انما هو يتعلق بالأحرى بالمعــلومات المستخلصة من معتقداتنا الموسيقية عبر نطاق خاص من الاســناد الذى يتيح اجراء مقابلات بين الخصائص البنيوية للمقطوعة الموســيقية وبين قواعد الأساليب للنــوع الموسيقى الذى تنتمى اليه ·

الا أن تفسير الدور الذى يؤديه نظــام الاسناد بالنســبة لاجمالى معتقداتنا الموسيقية يتطلب تعريفا أكثر دقة لهذه المصطلحات · وعلى ذلك فانى أقسم كلا منها الى قسمين متميزين · مثال ذلك ، أننى حين أنصت الى موسيقى قداس الموتى ، ينشط ذهنى بحثا عن ذكريات تتعلق بمعلومات تتيح لى أن أجرى مقابلة دقيقة بين المقطوعة التى أسمعها وبين ما أعرفه من خصائص أسلوب هذا النوع من الموسيقى ، ولكنى أستعيد فى الوقت نفسه كل العمليات التى تنتمى الى القيم العاطفيــة والتعبيرية · وكذا المفاهيم المرتبطة بهذا النمط من الموسيقى (٧) ·

---

(٦) كتب مينسكى فى خصوص هذه الناحية « لا يمكن لانسان أن يفخر بأنه استطاع أن يحفظ السيمفونية الخامسة لبيتهوفن بأكملها من استماع واحد لها · كذلك لا يمكن لانسان أن يتباهى بأنه استمع الى نغماتها الأربع الأولى بالكيفية نفسها فى مرات الاستماع التالية · وما لم يكن فى البداية سوى نبذة صغيرة أصبح فيما بعد قطعة موسيقية مألوفة ، صوة فى شبكة تحوى كل معارفنا الموسيقية التى يعتمــد معنى كل منهــا على معانى الأخريات » الوصف صحيح الا أن مينسكى لا يقــول لنا شيئا عن القيمه التركيبيــة لهذا المظهر · ان « الأنغام الأربعة » للسيمفونية الخامسة هى جزء من عقائدنا الموسيقية ·

(٧) يرى بوال (Boiles ١٩٦٧) علاقة ما بين العناصر الموسيقية وبين المفاهيم اللا موسيقية · ومقاله يتناول أغانى قبيلة مكسيكية تيبيهوا Tepehua ، يمثل كل عنصر موسيقى فيها فكرة محددة تماما ، مثل الولادة ، والموت ، الخ ·

وبهذا المفهوم فان معنى النقطتين ٣ ، ٤ ينتمي بوضوح الى التعبير الموسيقي لأنه يتضمن تصوير القيم العاطفية والتعبيرية الموسيقية الى جانب المفاهيم اللاموسيقية • واذا سلمنا بصحة هذا التقسيم الفرعى ، فقد ينبثق للحال سؤالان آخران : هل هناك صلة بين هذه المعتقدات الموسيقية وهذا الاطار من الاسناد ، وبين ملكات انسانية أخرى ؟ وهل في الامكان تصوير هذه المعتقدات بلغة العقل الالكترونى ؟ أجيب عن السؤال الأول فأقول انى أعتبر أن معتقداتنا الموسيقية هى جزء لا يتجزأ من مجموعة معتقداتنا وخبراتنا ؛ وتبادل المعلومات بين القيم التعبيرية والقيم البنيوية لابد أن يتم بهذه الوسيلة •

وبخصوص السؤال الثانى الذى يتعلق بترجمة هـــذه الجوانب من المعنى الموسيقى الى لغة العقل الالكترونى ، فانى أعتقد هنا أيضا أن فى الامكان أن يعهد بهذه المهمة الى وسطاء ، كل وسيط مزود بقـــائمة من المعلومات ، الطابع البنيوى فيها ينتسب الى قيم بنيـــوية/أســـلوبية ، وعاطفية/تعبيرية ، بدرجة ما من الثبات والاستقرار • ويجب على الدوام تطوير هذه القائمة من المعلومات وتصحيحها حتى تمثل المعتقـــدات أو الخبرات الموسيقية ، وأن تشمل شبكة متكاملة من العلاقات المتبادلة بين الجوانب البنيوية ، وبين الدلالات التعبيرية ، فيقترن كل واحدة منهـــا بواحدة أخرى •

وعلى ذلك يعمل عنصر المفاهيم بصفته مجموعة كلية تعمل فى داخلها الوحدات الوسيطة فتستخلص السمات العالية المستوى ، وتحيل كلا من الخصائص الشكلية (الصغيرة ، والكبيرة . من الخط اللحنى والهـــارمونى البسيط لمقطوعة موسيقية الى التأليف الموسيقى المعقد) الى قيمتـــه التعبيرية أو العاطفية • وفى الحالة الأخيرة تتوفر المعلومات بفضل العنصر العاطفى ، فى حين يســـتعان فى الحالة الأولى بالتمثيل المبنى اعتبارا من النموذج السيبرنى (نسبة الى السيبرنتيكا : علم التحكم الاوتوماتى ـ المترجم) •

وعلى هذا النحو ، فانى أطلق اسم « السيمية الموســـيقية » (أى الدلالات الموسيقية ـ المترجم) على المظهر الذى يتعلق بمختلف مستويات المعنى ، ابتداء من القاعدة البنيوية الى ذرا التعبير والعاطفة •

ملاحظات عن التعبير الموسيقى :

يقدم لنا توماس هاردى Thomas Hardy فى روايته « يهـــوذا الغامض » (هاردى ، طبعة ١٩٥١) وصفا ممتعـــا لتأثير الموســـيقى على

الانسان · كتب يقول « بينما كانوا يغنون معا ، ويرددون القطعة نفسها مرة بعد أخرى ، خلبت تآلفاتها لب يهوذا ، وأثارت مشاعره » · هذه الفقرة تبرز السمة الجوهرية فى التعبير الموسيقى . وهى العلاقة بين الاطار البنيوى (وهو هنا السجل الهارمونى ــ التآلفى) والاثارة العاطفية ·

وحين نفكر فى التعبير الموسيقى نعتبره بعامة بمثابة تصوير للانفعالات والأحاسيس عند المؤلف مترجمة بعبارات موسيقية · وثمة تعريف آخر ، فحواه أن التعبير الموسيقى يتعامل مع الجانب من الموسيقى الذى يثير حساسية المستمع وانفعالاته · هذان التفسيران للمضمون التعبيرى للموسيقى يقابلان ما أسماه كيفى kivy (١٩٧٩ ، ١٩٨٤) نظرية « التعبير الذاتى » ، ونظرية « الحث » · وملاحظات كيفى عن هذا التعريف العريض للتعبير الموسيقى مؤداها أن الموسيقى لا تعبر عن انفعالات ، ولا تستثير أية انفعالات ، اللهم ان كانت الانفعالات خصيصة من خصائص الموسيقى · ومع ذلك يضيف كيفى نظريتين مكملتين ، نظرية « المحيط » المبنية على التماثل بين الموسيقى ، ومع ذلك يضيف كيفى نظريتين مكملتين . نظرية « المحيط » المبنية على التماثل بين الموسيقى وبعض سمات السلوك الآدمى ، ونظرية « الاتفاق » القائمة على الرابطة المألوفة بين بعض السمات الموسيقية ، وبعض السمات العاطفية ·

وبعد تلخيص كل هذه الاقتراحات ، يبدو لى أننا فى حاجة الى الاجابة عن سؤال آخر يتعلق بالصلات بين الخصائص البنيوية والخصائص التعبيرية فى الموسيقى · فالواقع أنه لا يكفى القول بأن الموسيقى لا تعبر عن انفعالات المؤلف ، أو أنها لا تستثير انفعالا فى نفس المستمع (٨) ، كما أن نظريتى « المحيط » و « الاتفاق » لا تكفيان بذاتهما دون أن تضم اليهما نظرية تربط المضمون البنيوى بالمضمون العاطفى ، وتقرن بعض خصائص الموسيقى بخصائص اللغة المعبرة : بل يلزمنا أيضا صياغة نظرية تشرح العمليات التى تحكم الخصائص الموسيقية ، التعبيرية والعاطفية ·

وفى هذا الاتجاه ، أعرض نظامين مختلفين ينتميان من بعض النواحى الى نظرية كيفى ، والى البحث الذى أجراه كلاينز Clynes (١٩٨٣) فى

---

(٨) يمكن استبعاد فكرة أن المؤلف يلزمه أن يكون فى حالة انفعال عاطفى حتى يؤلف مقطوعة ذات سمة تعبيرية خاصة · وقد يكون فى الأمر مشكلة ان كان المؤلف يعمل بناء على تكليف خاص · ومن جهة أخرى ، يحسن بالمستمع أن يتجنب كل موسيقى يرتبط مضمونها فى نفسه بانفعال عميق ، أو قلق ، أو حزن ، وما الى ذلك ·

التعبير الموسيقى · الموضوع منعلق من جهة بنظام « التماثلات » الموسيقية العاطفية ، وفيه تجرى العلاقة المتبادلة بين السمات الموسيقية والتعبيرية بواسطة قواعد تنشط عمليتين : عمليـــــة تبحث عن تشابه بنيوى بين السمتين ، وعملية تستغل المعتقدات الموسيقية المتعلقة بهذا الأسلوب من التعبير · أما النظام الآخر فانه يستتبع تعريف الأطر الأولية (الأشكال الأساسية التى يفترضها كلاينز) التى تمثل السمات العاطفية · أما الأطر الأولية فينبغى أن تترجم الى عبارات موسيقية بنيوية حتى تعرف نظاما من القواعد يفسر الأطر بلغة مضمونها التعبيرى · ومهمة استخلاص القيم العاطفية فى الموسيقى تتطلب القدرة على التعرف على سـمات التكوينات العاطفية فى الأبنية الموسيقية ، ونسبتها الى نظام التماثل · ولا يمنع ذلك من معاملة نظام التماثلات على أنه دينامى · وعلى هذا النحو فكل علاقة جديدة بين السمات العاطفية والسمات البنيوية ترجع مثلا الى تغير فى الأسلوب انما يعدل فى توازن النظام والتكيف التام معه ·

بعد كل هذه التعريفات ، بقى أن نوضح جانبين يتعلقان بالخصائص البنيوية التى توضح اطارا عاطفيا ، ونتساءل عما اذا كانت هذه الأفكار مرتبطة « بالأنا » السطحية أو « الأنا » العميقة كما يقول برجسون ·

من السمات الموســيقية الأوثق ارتبـاطا بالخصائص التعبيرية فى الموسيقى ، نذكر : « جمع النغمات فى مقاطع » ، والخط اللحنى ، وتتابع النغمات المتآلفة ، والأداء الايقاعى (٩) وبالنسبة للجانب الآخر ، فان القول بأن الموسيقى تعبر عن عواطف يعنى القول بأن ملكة التعبير تقتضى امكانية استخلاص الصفات المجردة التى تنتسب اليها بنوع من الحساب الآلى ، أما الخطوة الأخرى فتتمثل فى احالتها الى المجمــوع الكلى لخبرتنا العاطفية والموسيقية · والتمثيل فى هذه الحالة يكون محدودا للغـاية ، والمقارنة غير ممكنة الا بالنسبة للخصائص الأولية الملائمة ، وهى ليست تلك التى تطفو على سطح المقطوعة ·

---

(٩) عرض تاراسنى **Tarasti** نظرية ممتعة بشأن التعبير الموسيقى . والتفسير ، تقوم على التمييز بين فئات « الوجود » و « العمل » تبعا لأنماط تعبيرية مختلفة ·

خاتمـــة :

أود أخيرا أن ألخص بعض النقاط الرئيسية المتعلقة بمعالجة النظرية الموسيقية التى رسمت مخططا لها ·

أولى هذه النقاط هى التأكيد على دراسة الملكة الموسيقية باعتبـار أنها تتكون من ثلاثة عناصر متفاعلة ، ينقسم كل منها بدوره الى نظم فرعية ، أو الى مجموعة من الوحدات الاوتوماتية الشديدة التخصص ، التى تعمل معا لتحقيق نموذج اعلامى له وظيفة موسيقية معينة ·

ويتطلب هذا العرض ويفترض تحقيق اطار نظرى ، يتسنى فيـه محاكاة أو تمثيل الخصائص الموسيقية البنيوية ، والمتعلقة بالدلالات ، أو التعبيرية ، وذلك عن طريق برامج تعمل بمثابة اختبار للنظريات ، ومنتجة لخبرات توضح بعض جوانب سلوكنا الموسيقى ·

وأخيرا ، فانى أصر على أهمية الرجوع الى دراســـة سائر الملكات الانسانية من أجل تقديم مفاهيم جديدة ونافعة فى نظرية الموســـيقى ، مفاهيم توضح المناهج التى تشترك فيها قدرات العقل المختلفة ، وتصلح لبناء نظرية فى الموسيقى تشرح التكوينات الذهنية الموجودة فى أساسها ·

ليليو كاميلليرى

فى الحاضر وحدة سعادتنا

بيير هادو
Pierre Hadot

« عنـــدئذ لا تتطـــلع الروح الى الأمام والى الـــوراء

اذ الحاضر وحده عندنا هو السعادة والهنـــاء ٠٠ (١) »

يظهر جليا فى هذين البيتين من الشعر اللذين نجدهما فى الجزء الثانى من ديوان جوته عن « فاوست **FAUST**» فن التركيز على « اللحظة الحاضرة » ، والاحاطة الواعية بقيمة اللحظة ، وهو ما يقابل نوعا من تجربة الزمن الذى ولى على الانسان وبصفة خاصة كما ورد فى بعض الفلسفات القديمة ، كالأبيقورية والرواقية ، وعن هذه التجربة قبل أى شىء آخر سوف يكون حديثنا ٠ غير أنه لا يسعنا كذلك أن ننسى النص الأدبى الذى ورد فيه هذان البيتان ، ولا المعنى الذى ينطويان عليه فى الجزء الثانى من « فاوست » ، وفى مؤلفات جوته كلها بصفة عامة ٠ وقد نستطيع أن نلحظ أثناء ذلك أن جوته نفسه شاهد رائع لمثال التجربة التى أشرنا اليها ٠

يسجل البيتان اللذان ذكرناهما احدى الذرى(*) فى الجزء الثانى من « فاوست » ، عند اللحظة التى يبدو فيها كأن فاوست قد بلغ أقصى نقطة فى « بحثه عن الدرجة العـــليا فى الوجود » (٢) ٠ وقد جلســـت « هيلانة » التى استدعاها فى الفصل الأول من القصة للترويح عنه بعد رحلة رهيبة الى مملكة الأمهات الى جانبـــه على العرش الذى أمر باعداده خصيصا لها ، والتى وقع حينئذ غارقا فى حبها ٠ انه يسائل نفسه : « أتراه يتغلغل الى أعماق روحى مصدر هذا الجمال المائج الفياض ؟ لك أقدم كل قـــواى ٠٠ وكل عواطفى ٠٠ واليـــك ميلى ٠٠ وحبى ٠٠ وتدلهى ٠٠

---

(١) فاوست البيت ٩٣٨١ ٠

(٢) فاوست البيت ٦٨٥ ٤

المترجم : موسى بدوى

وجنونى » (٣) . ذلك أن هيلانة هذه هى التى بحث عنها فى الفصل الثانى عبر كل الصور الخرافية فى اليونان القديمة . وهى التى تحدث عنها الى القنطورُوس « شيرون » ذلك الكائن الخرافى الذى نصفه رجل ونصفه فرس ، والى الساحرة « مانتو » ، وهى أخيرا التى تجىء فى الفصل الثالث لكى تستقر فى غابة « مسترا » فى شبه جزيرة بيلوبونيز التى هو سيدها وحاكمها .

فهنا يحدث اللقاء الرائع بين فاوست ، الذى يظهر فى صورة أحد فرسان العصور الوسطى ، الا أنه فى الواقع صورة لانسان العصر ، وبين هيلانة التى جاءت فى ملامح بطلة فى حرب طروادة ، الا أنها فى الحقيقة صورة للجمال والحسن القديم ، وجمال الطبيعة الصافى . لقد استطاع جوته بمقدرته الفائقة أن يبعث الحياة فى هذه الصور وهذه الرموز ، الى حد جعل لقاء فاوست وهيلانة مملوءا بالعاطفة كلقاء المحبين ، حافلا بمعنى تاريخى كالتقاء عصرين ، مشحونا بمشاعر ميتافيزيقية كمشاعر التقاء الانسان بقدره ومصيره .

ولقد كان الاطار الشعرى صالحا تماما لتصوير الحوار الذى يدور بين العاشقين ، واللقاء بين العصرين التاريخيين . وبينما نرى ، منذ الفصل الأول ، أن هيلانة حريصة على الحديث عن الفاجعة القديمة وأن كلماتها كانت منظومة على غرار القصيدة ذات الأبحر الهجائية الثلاثة ، وبينما الكورس المكون من الأسرى الطرواديين يردد وراءها بعض المقاطع الشعرية ، فانها عندما التقت وفاوست لحظة كانت تصغى الى ما ينشده الساهر « لينسيه » فى أبيات ثنائية الوزن ، ينتابها شعور بالدهشة والابتهاج من هذا القالب الشعرى غير المعروف : « جاءت كلمة فصكت أذنى .. فجاءت ثانية لتربت على الأولى (٤) » . ففى هذه اللحظة ينشأ حب فاوست فى قلبها ، معبرا عن نفسه بأبيات ثنائية يبدأ فاوست شطرها الأول ، وتكمل هى الشطر الثانى : واذ تمارس هيلانة هذا الشكل الشعرى الجديد تأخذ هى وفاوست فى ترديد الكلمات الأولى فى هجائية الحب ، كما يقول « ميفستو » (٥) . تقول : « خبرنى كيف أعبر عما فى نفسى بمثل هذا الجمال » ، فيرد هو قائلا : « انه لأمر يسير . ينبغى أن ينطلق الحديث من القلب . فاذا فاضت الرغبة من الصدر نتلفت بحثا عن .. » فتكمل هيلانة : « .. عمن يقاسمنا الهناء » . وهنا يقول فاوست :

---

(٣) فاوست البيتان ٦٤٨٧ ــ ٦٥٠٠ .

(٤) فاوست البيت ٩٣٧٠ .

(٥) فاوست البيت ٩٤١٩ .

« عندئذ لا تتطلع الروح الى الأمام والى الوراء ، اذ الحاضر وحده عندنا هو السعادة والهناء » • والشطر الثانى تقوله هى • ثم يتابع فاوست : « هذا هو الكنز ، والربح العظيم ، والملك ، والبرهان ، ولـكن التأكيد من يعطيه ؟ » فتجيب هيلانة : « يدى » (٦) • ويتوقف حوار الحب مؤقتا باقرار موافقة هيلانة ، وتنتهى بذلك لعبة النظم والسجع بهذا « التأكيد » الذى لا يقتصر على صدى الشعر ، وانما بالوفاق بين الاثنين • عند ذلك يتوقف فاوست وهيلانة عن الكلام ، ويتعانقان فى صمت ، على حين يأخذ الكورس فى ترديد نشيد العرس ، يصحبه وصف لهذا العناق • بعد ذلك يستأنف الحوار بينهما . فتقـول هيلانة : « اننى لا أشعر بأنى بعيدة وقريبة • لكنى لا أستطيع الا أن أقول وأكرر فى هناء : أنا هنا .. هنا »• ويرد فاوست : « اننى أتنفس بصعوبة ، ويرتعد صوتى ويتردد • انه حلم وقد ضاع الزمان والمكان » • وتعود هيلانة فتقول : « يخيل لى أن حياتى بعيدة عنى ، ومع ذلك أشعر كأنى امرأة أخرى ، ممتزجة بك ، تاركة نفسى للمجهول » • ويرد فاوست : « لا تفكرى فى المصير ، حتى وان كان فريدا عن كل مصير • أن نكون هنا هو قدر محتوم ، ولو كان للحظة واحدة (٧) » •

وتبدو المأساة وكأنها قد توقفت ، ويبدو أن هيلانة وفاوست لم يعد لديهما ما يشتهيانه أو يتطلعان اليه ، اذ أشبعهما تماما وجودهما معا • لكن ميفستو الذى كان منذ الفصل الثانى قد أخذ يتوافق مع العـالم الاغريقى سوف يحطم وقد وضـع على وجهه قنـاع الشر فى صـورة « بوركياد » هذه اللحظة الهانئة ، فيعلن خطر اقتراب قوات « مينيلاس » ، فيلومه فاوست على هذا التدخل المفاجىء • لقد ضاعت اللحظة الرائعة ، ولو أننا نعلم مما جرى لفاوست وهيلانة من الوصف الذى أوردته أركاديا أنهما سوف يتزوجان ، وينجبـان « يوفوريون Euphorion عبقرى الشعر •

* * *

ان الحوار الذى أوردناه يمكن فهمه على عدة مستويات • فهو أولا حديث يدور بين اثنين من المحبين ، مثلهما مثل جميع المحبين • ففاوسـت وهيلانة اثنان منهم ، استغرق كل منهما فى الوجود الملموس لشـخص المحبوب ، فأنساه كل شىء ، الماضى والحاضر ، فيما عدا هذا الوجود • ذلك أن الشـعور الزائد بالسعادة والهنـاء قد أعطاهما احساسا غير واقعى ،

(٦) فاوست البيتان ٩٣٧٧ ـ ٩٣٨٤ •
(٧) فاوست البيتان ٩٤١١ ـ ٩٤١٨ •

فكأنهما يعيشان فى حلم قد اختفى خلاله الزمان والمكان ، واذا هما يلجان المجهول • وتلك هى اللحظة التى يبلغ فيها الحب ذروته •

لكن هذا الحوار على المستوى الثانى هو حوار فاوست وهيلانة ، الصورتين الرمزيتين ، هما صارتا انسان العصر في سعيه الذى لا نهاية له ، والجمال القديم في وجوده الباعث على السكينة والهدوء ، وقد اجتمعتا بمعجزة من سحر الشعر الذى يلغى المسافات والقرون • ويحاول انسان العصر في هذا الحوار أن يجعل هيلانة تنسى ماضيها ، لكى تنصرف بكل كيانها الى اللحظة الحاضرة التى لا تستطيع فهمها • فهى تحس بأنها بعيدة وقريبة معا ، قد تخلت عنها الحياة ، لكنها مع ذلك كأنها خلقت من جديد ، تعيش فى فاوست ، ممتزجة معه ، تاركة نفسها للمجهول ، فى حين يطـــلب فاوست منها أن لا تفكر فى قدرها العجيب ، وأن تتقبل الوجود الجديد الذى يتفتح أمامها •

ففى هذا الحوار بين الصورتين الرمزيتين تتحول هيـــلانة لتصبح « عصرية » اذا جاز هذا القول ، اذ تنتهج النظم والسجع ، وهما رمز لحالة الاستبطان العصرى ، فى حين أنها فى شك وتفكير بشأن مصيرها • أما فاوست فيصبح « قديما » يتحدث بلغة الانسان القديم عندما يدعو هيلانة الى تركيز اهتمامها على اللحظة الحاضرة ، والى عدم تضييع هذه اللحظة فى تفـكير متذبذب بين الماضى والمســـتقبل • والواقع أن ما كانت تتسم به الحياة والفن فى الزمن القديم فى رأى جوته ، كما قال فى رسالة منه الى صديقه زيلتر ، هو : أن يعرف الانسان كيف يعيش فى الحاضر ، وأن يتعرف على ما سماه « صحة اللحظة » • ويقول جوته ان اللحظة فى العصور القديمة كانت ذات حضور كثيف ، أى أنها كانت عامرة بالمعانى ، ولكنها تعاش كذلك بكل واقعيتها ، وبكل ما كانت تنطوى عليه من ثراء ، اكتفاء بها وحدها • ويمضى جوته قائلا : اننا لم نعد نعرف كيف نستفيد من الحاضر ولا كيف نعيش فيه ، فالمثل الأعلى بالنسبة لنا هو فى المستقبل ، ولا يمكن أن يكون الا موضوع رغبة يشوبها الحنين ، واننا نعتبر الحاضر شيئا مبتذلا تافها • اننا لم نعد نعرف كيف نستغل الحاضر كما كان قدماء الاغريق يفعلون ، ولا أن نتصرف فى الحاضر فى الوقت الحاضر (٨) • وعلى وجه التحديد اذا كان فاوست يتحدث الى هيلانة حديث الانسان القديم فذلك لأن وجود هيلانة ، أى وجود الجمال القديم ، يكشـــف له معنى

---

(٨) رسالة الى زيلتر ZELTER مؤرخة فى ١٩ أكتوبر ١٨٢٩ ـ مختصرات من جوته ـ ميونيخ ١٩٦٧ الجزء الرابع ص ٣٤٦ •

الوجود في حد ذاته ، ومعنى وجود العالم ، و« روعة الاحساس بالوجود » ، كما جاء في « الديوان الغربي الشرقي » (٩) .

ذلك هو السبب في أن الحوار بين فاوست وهيلانة يمكن فهمه على مستوى ثالث . فهو لم يعد حوارا يدور بين حبيبين ، ولا هو حوار بين صورتين تاريخيتين ، وانما هو حوار بين الانسان وبين نفسه . ولقاء هيلانة ليس لقاء بالجمال القديم المنبثق عن الطبيعة فحسب ، بل هو أيضا التقاء بحكمة نابضة بالحياة ، وبأحد فنون الحياة ، و « صحة اللحظة » تلك التي تحدثنا عنها منذ قليل . ذلك أن هيلانة القديمة والنبيلة تكشف لفاوست ، وهو العدمي الذي عقد رهانا مع ميفستو أن لا يقول قط للحظة الحاضرة : « توقفي فأنت بالغة الجمال » ، روعة الوجود ، أي تكشف له اللحظة الحاضرة ، وتعلمه كيف يرضى عن العالم وعن نفسه .

ينبغي لنا الآن التعريف بالتجربة القديمة للزمن التي ورد التعبير عنها في بيتي الشعر اللذين أشرنا اليهما لفاوست . ولقد يجوز التفكير ، استنادا الى الرسالة التي بعث بها جوته الى صديقه زيلتر ، في أن المقصود هو تجربة عامة ومشتركة كان يمارسها الانسان القديم ، ومن الطبيعي لذلك الانسان أن يكون على علم بما سماه جوته « صحة اللحظة » . ومن جانب آخر فان كثيرين من المؤرخين والفلاسفة جاءوا في أعقاب جوته ، ابتداء من أوزوالد سبنجلر **Oswald Spengler** حتى المنطقي هينتيكا **Hintikka** (١١) فألمحوا الى أن الاغريق « كانوا يعيشون في اللحظة الحاضرة » أكثر مما كان يفعل ممثلو الثقافات الأخرى . ويلخص هذه الفكرة سيجفريد مورنز **Sifgfried Mirenz** (١٢) في كتابه **Zauberflote** تلخيصا جيدا عندما كتب يقول : « ما من أحد قد أوضح الطابع المميز لهذه الطبيعة الخاصة بالاغريق أفضل مما أوضحه جوته في الحوار الذي أجراه بين فاوست وهيلانة اذ يقول : « عندئذ لا تتطلع الروح الى الأمام والى الوراء ، اذ الحاضر وحده عندنا هو السعادة

---

(٩) في كتاب « النديم «L'ECHANSON» – من أعمال جوته – همبورجر – الجزء الثاني ص ٩٤ .

(١٠) أ. سبنجلر «Der Untergang des Abendlandes» ميونيخ ١٩٢٣ ص ١١ « أفول نجم الغرب «Le Déclin de l'Occidant باريس ١٩٤٨ ص ٢٠ – ٢١ .

(١١) ج. هينتيكا « الزمن والضرورة «Time and Necessity اكسفورد ١٩٧٣ ص ٨٦

(١٢) س. مورينز «Die Fauberflete» مونستر ١٩٥٢ ص ٨٩ .

والهناء » • ويتعين بكل تأكيد الاقرار بأن الاغريق بصفة عامة كانوا يولون اهتماما خاصا باللحظة الحاضرة ، وهو اهتمام كان يمكن أن يتخذ فضلا عن ذلك معاني أدبية وفنية متعددة • فالحكمة التي عرفت عن الاغريق كانت تنصح بالاكتفاء بالحاضر وحسن الانتفاع به • وكان الاكتفاء بالحاضر من ناحية معناه الرضا بصفة خاصة بالحياة الدنيا ، وكان ذلك ما يثير اعجاب جوته في الفن القديم . وعلى الخصوص التقليد الجنائزي ، وفيه كان المتوفى يصور وليست عيناه مرفوعتين الى السماء ، وانما يصور وهو يؤدى أعماله اليومية في الحياة • وكان حسن الانتفاع بالحاضر يعنى من ناحية أخرى أن يعرف الانسان كيف يفطن الى اللحظة المناسبة والحاسمة فينتهزها ، ويستفيد بكافة الامكانيات التي تنطوي عليها هذه اللحظة أو تلك : فالمشتغل بالاستراتيجية يعرف متى يضرب في اللحظة التي يتعين الضرب فيها ، والنحات يحدد في الرخام اللحظة ذات المغزى الأكبر في المشهد الذي يريد جعله حيا • كان الاغريق اذن يولون على ما يبدو اهتماما خاصا باللحظة الحاضرة • الا أنه لا ينبغي لنا أن نتخيل لهذا السبب مع كل من وينكلمان Winckel Mann وجوته أو هولدرلين Holderlin أن بلاد الاغريق كانت بلادا مثالية ، كان مواطنوها يرفلون في الجمال والصفاء لأنهم كانوا يعيشون في اللحظة الحاضرة • والواقع أن الرجال في العصر القديم كان القلق ينتابهم مثلنا تماما ، كما أن الشعر القديم كان يتردد فيه ذكر القلق الذي كان يذهب الى حد اليأس • لقد كانوا يحملون مثلنا أعباء الماضي ، ويداخلهم الخوف من المستقبل والفزع من الموت ، فكان هذا القلق الانساني هو الذي حدا بالفلسفات القديمة وخاصة الأبيقورية والرواقية الى البحث عن علاج له • ذلك أن تلك الفلسفات كانت أساليب مداواة مخصصة لشفاء الكرب الذي يتولد عن التفكير في الوجود والعدم ، أو لجلب الحرية وكبح جماح النفس ، والتخلص من الماضي والمستقبل ، من أجل العيش في الحاضر • ان الأمر هذه المرة يتعلق بتجربة أخرى للزمن مغايرة تماما للتجربة المشتركة والعامة التي سبق أن تحدثنا عنها • ولسوف نرى أن هذه التجربة تلتقي تماما مع تلك التي تنطوي عليها أبيات الشعر في فاوست التي تقول : « الحاضر وحده عندنا هو السعادة والهناء » ، « لا تفكري في المصير •• فالوجود قدر محتوم » • فالأمر هنا نوع من الارتداد الفلسفي الذي يستتبع تحولا جذريا لأسلوب الحياة ، والنظر الى العالم • وهذه هي « صحة اللحظة » الحقيقية التي تقود الى الصفاء •

ورغم الفارق العميق بين المذهبين الأبيقوري والرواقي فان هناك تماثلا في البنية غريبا بين تجارب الزمن التي جرت في هذه المدرسة أو

تلك : وسوف يتيح لنا هذا التماثل احتمال استشفاف نوع من التجارب المشتركة عن الحاضر من خلال شؤونهما التحتية . ويمكن تحديد هذا التماثل بالطريقة التالية : فالأبيقورية والرواقية تميزان الحاضر على حساب الماضي وعلى المستقبل ، وهما تضعان مبدأ يقول بأن السعادة ينبغي العثور عليها في الحاضر وحده ، وأن اللحظة الواحدة من السعادة تعادل ردحا أبديا منها ، وأن السعادة يمكن بل يتعين العثور عليها توا ، وعلى الفور ، وفي الحال ٠ وتدعو كل من الفلسفتين الى اعادة وضع اللحظة الحاضرة في منظور متساو مع الكون ، واضفاء قيمة لا حد لها على أقل لحظة من الوجود ٠

واذ نبدأ بالحديث عن الأبيقورية نقول انها علم مداواة وشفاء للقلق ، وفلسفة تسعى لكي توفر قبل أي شيء سلام الروح ٠ فالأمر يتعلق اذن بالتخلص من كل ما يقلق الروح ، والاعتقاد بفكرة أن الآلهة معنية بالبشر ، والخوف من العقاب بعد الموت ، والانشغال والمعاناة التي تترتب على الرغبات غير المحققة ، والاضطراب الأدبي الناتج عن التشكل في العمل بنقاء نية كاملة ٠ ان الأبيقورية تلغي كل ذلك ، مؤكدة فيما يتعلق أن هذه الآلهة تعيش في طمأنينة تامة ، دون أن يشغلها أمر انشاء الكون أو ادارته ، مادام هذا الكون نتاجا ميكانيكيا لالتقاء بعض الذرات الموجودة وجودا أبديا ، ومؤكدة فيما يتعلق بالموت أن الروح لا تبقى حية في الجسد ، وأن الموت ليس من أحداث الحياة ، ومؤكدة فيما يتعلق بالرغبات أنها تجعلنا نضطرب بقدر ما هي عليه من الاصطناع وعدم الجدوى ٠ ويتعين رفض الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية ، والاستجابة في حذر للرغبات الطبيعية غير الضرورية ، والمبادرة باشباع الرغبات التي لابد منها للابقاء على الوجود ٠ أما القلق النفسي فانه سوف يزول تماما مع عدم التردد في الاعتراف بأن الانسان ، مثله مثل أي كائن حي آخر ، دائم الانقياد للمتعة ٠ واذا كان هناك بحث عن الحكمة فذلك لأنها تؤدي الى سلام الروح ، أي أنها تؤدي في نهاية الأمر الى حالة من المتعة ٠ والأبيقورية على وجه التحديد تطرح نوعا من الحكمة ، وهي حكمة تجعل الانسان يتعلم كيف يسترخي ، وتقضي على القلق ، وهي فضلا عن ذلك حكمة ليس لها سوى مظهر السهولة واليسر ، لأنها تحمل على التخلي عن الكثير من الأشياء ، وعدم اشتهاء ما لا يكون الانسان على ثقة من الحصول عليه . وذلك من أجل اخضاع الرغبات لحكم العقل ٠ انها في الواقع تحول كامل في الحياة ٠ ومن أهم جوانب هذا التحول تغيير موقف الانسان ازاء الزمن ٠ وفي رأي أتباع الفلسفة الأبيقورية أن الحمقى ، أي أغلبية البشر ، قد نخرت فيهم أمراض النفس ، وهي تلك الرغبات العريضة الجوفاء التي

تدور حول الثراء ، والمجد ، والسلطة ، والرغبات الجنسية الشاذة (١٣)٠ ان الطابع الذى تتسم به هذه الرغبات هو أنها من غير الممكن اشباعها فى الحاضر ٠ وهذا هو السبب ، كما يقول الأبيقوريون ، فى أن « الحمقى يعيشون فى انتظار خيرات المستقبل » ٠ ولأنهم يعرفون أنهم على غير ثقة من ذلك فانهم يهلكون من جراء ما ينتابهم من قلق وخوف ، ويدركون فيما بعد أن شهواتهم للمال أو للسلطة أو للمجد كانت بغير جدوى ، وذلك أسوأ ما يصيبهم من عذاب ٠ ذلك أنهم لم يحققوا أى متعة من كل هذه الأشياء ، التى كان الأمل فيها يلهبهم ، والتى شقوا من أجل الحصول عليها (١٤) » ٠ وهناك حكمة أبيقورية تقول : « ان حياة الأحمق جدباء قاحلة يسودها القلق والاضطراب ، لأنها تتجه بأكملها ركضا نحـــو المستقبل (١٥) » ٠

* * *

اذن فان فطنة الفلسفة الأبيقورية تقترح تحولا جذريا فى سلوك البشر تجاه الزمن ، وهو ســـلوك ينبغى أن يـــكون فعـــالا فى كل لحظة من لحظات الحياة ٠ ويتعين على البشر أن ينعموا بالمتعة الحاضرة . بغير أن يتركوا أنفسهم لتنجرف مع هذه المتعة ، وأن يتجنبوا التفكير فى الماضى اذا كان مزعجا ، ولا يفكروا فى المستقبل بالقدر الذى يثير فى النفس المخاوف أو الآمال المشوشة ٠ المسموح به فى اللحظة الحاضرة هو التفكير فيما هو مستحب فحسب ، وفى المتع الماضية أو المقبلة ، وبصفة خاصة اذا كان ذلك يقضى على حزن أو ألم ٠ وهذا التحول يطرح للمتعة مفهوما محددا يليق بالفلسفة الأبيقورية ، وبمقتضاه لا يتوقف نوع المتعة على مقدار ما تشبعه ، ولا على طول الفترة التى تتحقق فيها ٠

ان نوع المتعة لا يتوقف على حجم الرغبات التى تشبعها ، وأفضل المتع وأكثرها كثافة هى أقلها امتزاجا بالقلق وهى التى تتيح سلاما للروح مؤكدا الى أقصى ما يمكن ٠ وعلى هذا يكون توفيره باشباع الرغبات الطبيعية والضرورية ، أى الرغبات الجوهرية اللازمة للحفاظ على الوجود ٠ هذه الرغبات يمكن بسهولة اجابتها بغير ما حاجة لانتظارها فى المستقبل ، وبغير أن يتعرض المرء للحيرة والقلق للبحث عنها طويلا ، أو كما تقول حكمة أبيقورية « الفضل للطبيعة السعيدة التى دبرت حتى تكون الأشياء

---

(١٣) سيشيرون ــ دى فينيبوس ــ الجزء الأول ١٨ ــ ٥٩ ٠

(١٤) سيشيرون ــ دى فينيبوس ــ الجزء الأول ١٨ ــ ٦٠ ٠

(١٥) سينيك « رسائل الى لوسيليوس » ١٥ ــ ٩ ٠

الضرورية سهلة المنال ، والأشياء العسيرة لا ضرورة لها (١٦) » · ذلك أن كل ما هو داء للروح ، وشهوة انسانية ، ورغبة في الثروة أو السلطة أو الانحلال ، هو ما يحمل على التفكير في الماضي والمستقبل · لكن أكمل متعة وأكثرها كثافة يمكن بسهولة التوصل اليها في الحاضر · ولا يقتصر الأمر على أن المتعة لا تتوقف على حجم الرغبات المحققة ، بل على وجه الخصوص لا تتوقف على طول الفترة التي تستغرقها · وهي ليست في حاجة الى أن تطول لكي تكون في غاية الكمال · « ليس في مقدور الزمن الذي لا حدود له أن يجعلنا نحس بطعم متعة ما ، أكثر مما يجعلنا نحس بطعمها الزمن الذي نراه محدودا (١٧) » · « ان الزمن المحدود والزمن الذي لا حدود له يجلبان المتعة بمقدار واحد اذا هي قيست بمقياس العقل (١٨) » · لقد يبدو ذلك أمرا فيه تناقض ، الا أنه يقوم بادئ ذي بدء على التصور والتمثيل النظري · وكما سوف يقول الرواقيون فان الدائرة لا تظل دائرة اذا هي صغرت أو اتسعت (١٩) · وينظر الابيقوريون الى المتعة كما لو كانت حقيقة واقعة في حد ذاتها لا تدخل في عداد الزمن · وقد سبق لأرسطو أن قال ان المتعة تكون كاملة وشاملة ، في أي لحظة من لحظات دوامها ، وان اطالتها لا تغير شيئا من جوهرها (٢٠) · ويضاف الى هذا التصور النظري عند الأبيقوريين موقف عملي · ذلك أن المتعة اذا قصرت نفسها على ما يضمن السلام الكامل للروح تبلغ الذروة التي لا يمكن تجاوزها ، ويصبح من المستحيل زيادة ما تنطوي عليه من امتاع بطول فترة دوامها · ويقول ج· م· جويار J. M. Gugau في كتابه عن « الجانب الأخلاقي عند أبيقور la moral d'epicure » : « ان في الاستمتاع كذلك نوعا من الامتلاء والفيض الداخلي ، يجعله مستقلا عن الزمن مثل استقلاله عن كل ما عدا ذلك · ان المتعة الحقيقية تحمل مداها الذي لا حد له في أعماقها (٢١) » · وعلى ذلك فان المتعة تكون مكتملة تماما في اللحظة الحاضرة ، ولا تكون هناك حاجة الى انتظار أي شيء كائنا ما كان لزيادتها .

---

(١٦) ج· اريجيتي G. ARRIGHETTI ـ أعمال أبيقور ـ تورينو ١٩٧٣ ص ٥٦٧ ·

(١٧) سيشيرون ـ دي فينيبوس الجزء الأول ١٩ ، ٦٣ ·

(١٨) ج· اريجيتي ـ أعمال أبيقور ـ ٧٤ ، ٢٧ ·

(١٩) سينيك ـ رسائل الى لوسيليوس ٧٤ ، ٢٧ ·

(٢٠) أرسطو ـ اخلاقيات ـ برلين ١٩٧١ ص ١٨٨ ·

(٢١) ج· م· جوليو ـ اخلاقيات أبيقور ـ La Morale d'Epiure باريس ١٩٢٧ ص ١١٢ ·

ويمـــكن تلخيص كل ما أوردناه بهـــذين البيتين من شـــعر هـــوراس Horace : « فلتعثر الروح فى الحاضر على بهجتها · ولتوجه بغضها الى مخاوف المستقبل (٢٢) » · ان النفس الهانئة لا تنظر نحو المستقبل ، ويستطيع المرء احراز السعادة على الفور اذا هو حد فى تعقل من رغباته ، وهذا ليس أمرا ممكنا فقط ، وانما هو شىء لابد من عمله · نعم ، ان من الواجب العثور على السعادة فورا ، فى الوقت الحاضر · وبدلا من أن يفكر المرء فى حياته كلها ، وأن يحصى المخاوف والآمال ، عليه أن يغتنم الهناء فى لحظته الحاضرة · وهنا وجه للاستعجال : « فان المرء لا يولد الا مرة واحدة ــ كما تقول حكمة أبيقورية (٢٣) ــ وليس مباحا أن يولد مرتين · من الضرورى اذن أن لا ننصرف الى الأبدية كلية ، ولكن ها أنت يا من لست سيدا لغدك مازلت تؤجل هناءك الى الغد · والحياة مع ذلك تضيع هباء فى التأجيل بعد التأجيل ، ويموت كل منا دون أن نعرف قط طعم السلام » · وهنا أيضا نجد صدى لهذه الفكرة لدى هوراس اذ يقول : « بينما نحن نتحدث يولى الزمن الغيور الأدبار · فاقطف اذن اليوم دون الثقة بالغد (٢٤) » ·

ان هذا الذى يقوله هوراس ليس على الاطلاق نصح محب الملذات ، كما اعتادوا تصويره فى أحيان كثيرة ، وانما هو على العكس من ذلك دعوة لانتهاج سبيل آخر ، أى الى ادراك أباطيل الرغبات العريضة التى لا طائل تحتها ، والى أن يفطن المرء الى تربص الموت به ، وأن الحياة واحدة لا ثانى لها ، وأن اللحظة التى تمر لا تعود على الاطلاق · وفى نطاق هذه الرؤية تتبدى أى لحظة وكأنها هبة رائعة يتعين أن يتقبلها المرء بالشكر والعرفان · وفى هذا الصدد يقول هوراس : « عليك أن تقنع نفسك بأن كل يوم جديد يشرق عليك انما هو يومك الأخير · لذا ينبغى أن تستقبل بالامتنان كل ساعة كنت لا تتوقع مجيئها (٢٥) » · وربما كان قوله هذا صدى لما سبقه اليه فيلوديم Philodeme عندما قال : « علينا أن نستقبل أى لحظة من الزمن تضاف الى أعمارنا بتقدير كامل لقيمتها ، كما لو أنها قد جاءت لنا من قبيل ضربات الحظ الغريبة (٢٦) » ·

---

(٢٢) هوراس « أوديس "ODES » الجزء الثانى ١٦ ، ٢٥ ·

(٢٣) ج· اريجبيتى ــ اعمال أبيقور ص ١٤٣ ·

(٢٤) هوراس « أوديس » الجزء الأول ١١ ، ٧ ·

(٢٥) هوراس « رسائل شعرية «Epitres » الجزء الأول ٤ ، ١٣ ·

(٢٦) م· جيجانتى M. GIGANTE كتاب « أبحاث «Richerche Filodemee نابولى ١٩٨٣ ص ١٨١ وص ٢١٥ ــ ٢١٦ ·

لقد رأينا ما لدى الأبيقوريين من مشـــاعر العرفان والانبهار ازاء التوافق الشبيه بالمعجزة بين احتيـاجات الكائن الحى والتيسـيرات التى توفرها له الطبيعة · ان سر شعور الابتهاج لدى الانسان الأبيقورى ، والصفاء فى الفلسفة الأبيقورية ، هو أنهم يعيشون كل لحظة كما لو أنها كانت الأخيرة ، ولكن كذلك كما لو أنها كانت الأولى · وهم يشعرون بهذا العرفان والانبهار وهم يستقبلون اللحظة كما لو أنها كانت غير متوقعة المجيء ، أو كما لو أنها كانت جديدة تماما · وفى ذلك يقول لوكريس : « لو أن الكون بكل ما فيه تراءى اليوم وللمرة الأولى للبشر ، وبرز أمام أنظارهم فجأة ، فما الذى كان يمكنهم أن يستشهدوا به ويضربوا به المثل ، أكثر مما فى هـــذا التـــوافق الذى لا يجرؤ الخيـــال البشرى على فهم وجوده ؟ (٢٧) » · ان سر البهجة ، والصفاء الأبيقورى ، هو أخيرا تجربة المتعة التى لا حد لها والتى تعطى الادراك بالوجود ، ولو كان ذلك للحظة واحدة · وتقول حكمة أبيقورية : « ان من لا يضطر أن يجوع ، ولا أن يعطش ، ولا أن يكابد البرد ، ثم يكون لديه الأمل بأن يظل كذلك ، يمكنه أن يحظى بمثل الهناء الذى يشعر به الرب نفسه (٢٨) » · ذلك أن عدم الجوع ، وعدم العطش ، هما شرط امكان الاستمرار فى الوجـــود ، والاحساس بالوجود ، والاستمتاع بهذا الاحساس بالوجود · والرب ليس لديه أكثر من ذلك · ولسوف يقال : ان ما يبعث على رضا الرب أنه يعلم أن لديه نعمة الوجود الدائم · لكن أبيقور يرد قائلا : لا ·· ان متعة لحظة واحدة من الوجود هى أيضا متعة شاملة ، وكاملة ، تماما كالمتعة التى لا حدود لها ، ثم ان الانسان خالد كخلود الرب ، اذ أن الموت ليس جزءا من الحياة (٢٩) ·

ولكى يبين الأبيقوريون بصورة أوضح أن اللحظة الواحدة من الوجود تكفى لاعطاء هذه المتعة التى لا حدود لها فانهم كانوا يداومون على أن يقول كل منهم لنفسه كل صباح : لقد حصلت على كل المتعة التى كنت أرجوها · ويقول هوراس : « ان هذا الشخص سوف يقضى حياته وهو سيد نفسه ، وسعيد من يستطيع أن يقول لنفسه يوما بعد يوم : لقد عشت (٣٠) » · ويمضى سينيك Seneque فى هذا المعنى قائلا : « على كل منا لحظة نذهب للنوم أن يقول فى سرور : « لقد عشت ، واجتزت

(٢٧) لوكريس LUCRECE كتاب « عن الطبيعة De la Nature » الجزء الثانى – ١٠٣٤ ·

(٢٨) ج· أريجيتى – أعمال ابيقور – مطبعة الفاتيكان ص ١٤٦ – « الحكمة موجهة الى زيوس » وقد أبدلها المؤلف الى الرب لزيادة الايضاح ·

(٢٩) ج· اريجيتى – أعمال أبيقور ص ١٠٨ ·

(٣٠) هوراس « أوديس » الجزء الثالث ٢٩ ، ٤٢ ·

الطريق الذى حدده لى القدر » · فهو سعيد كل السعادة ، ويطمئن الى سيطرته على نفسه من ينتظر غده فى غير ما شعور بالقلق ، لأنه يعلم أنه قد حصل فى يومه على كل ما كان يستطيع الحصول عليه ، ولم يعد هناك بعد ذلك ما يرغب فيه · وكل من يقول فى مسائه : « لقد عشت » يصحو فى غده ليستقبل شيئا لم يكن فى الحسبان (٣١) » ·

ونرى هنا أيضا دور تفكير الفلسفة الأبيقورية فى الموت · فأن يقول المرء لنفسه كل مساء : « ها قد عشت » ، معناه قوله : « ان حياتى قد انتهت » ، أى أنه يداوم على ترديد العبارة التى تقول « ان الغد سيكون آخر أيام حياتى » · غير أن هذا الترديد عن وعى بالفناء هو الذى يبين القيمة التى لا حدود لها لنعمة الوجود فى اللحظة الحاضرة · ان مسألة الوجود ولو لمحظة واحدة تبدو فى اطار منظور الموت ذات قيمة لا نهائية ، وتعطى متعة ذات كثافة لا حد لها ، اذ لا يمكن لأحد أن يقول : « لقد انتهت حياتى » ، الا اذا كان مدركا تماما أن لديه بالفعل كل شىء فى هذه اللحظة من الوجود ·

ويطرأ هنا كذلك اطار المنظور الكونى · ذلك أن لدى الذى يأخذ بالفلسفة الابيقورية رؤية معينة للعالم ، وبفضل هذه الفلسفة التى تفسر أصل نشأة الكون بسقوط بعض الذرات فى الفضاء الواسع العريض (٣٢) فهو يرى ـ كما يقول لوكريس ـ أن أسوار العالم يتباعد بعضها عن بعض ، وأنه يشهد الأشياء وهى تولد فيه ، ويقطع كل هذا الاتساع الذى يشمل كل شىء ، أو يهتف كما فعل مترودور Metrodore قائلا : « أنت ·· يا من ولدت لتفنى ، وحياتك محدودة الأجل ، تذكر أنك قد علوت بفكر الطبيعة حتى بلغت الى أبدية الأشياء وأزليتها ، وأنك شهدت كل ما كان وكل ما سوف يكون (٣٣) » · اننا نعثر هنا مرة أخرى على المفارقة بين الزمن المحدود والزمن اللانهائى · ففى الزمن المحدود ينتهز الحكيم كل ما يجرى فى الزمن اللانهائى ، وبتعبير أدق ، كما يقول ليون روبين Leon Robin فى تعليق له على لوكريس : « ان الحكيم يتخذ مكانه فى وضع الثبات ، المستقل عن الزمن ، للطبيعة الأبدية (٣٤) » ·

---

(٣١) سينيك « رسائل الى لوسيليوس » ١٢ ـ ٩ ·

(٣٢) لوكريس « عن الطبيعة » الجزء الثالث ص ١٦ ـ ١٧ ·

(٣٣) أقرب نص لهذه الحكمة موجود لدى كليمان الاسكندرى فى كتابه «Stromatee» انظر ص ١٤ ـ ١٣٨ (وانظر تعليق بولويك BOULLUEC فى الكتاب نفسه ـ باريس ١٩٨١ ص ٣٦٩) ·

(٣٤) ل· روبين « لوكريس » ـ عن الطبيعة ـ تعليق على الكتابين الثالث والرابع باريس ١٩٢٦ وطبعة أخرى (١٩٦٢) ص ١٥١ ·

ان الحكيم الأبيقورى يفطن فى هذا الادراك للوجود الى الكون بكليته٠ ذلك أن الطبيعة تعطيه فى اللحظة الحاضرة كل شىء ، ومادامت أعطته كل شىء تصبح غير قادرة على اعطائه شيئا آكثر من ذلك ، كما تقول هى فى قصيدة لوكريس : « لابد لك من أن تنتظر دوما ذات الأشياء ، ولو كان أجلك سيمتد بعد كل الأجيال ، وحتى لو أنك لن تموت أبدا (٣٥) »٠

* * *

واذا نحن جئنا الى الفلسفة الرواقية نجد لدى مارك أوريل Marc Aurèle وصفا رائعا للموقف الأساسى الذى يتعين على اتباعها اتخاذه فى كل لحظة من حياتهم ، وهو موقف انتظار ، ويقظة ، وتوتر مستمر ، مركز على كل لحظة ، حتى لا يتركوا شيئا يمر لا يكون متفقا مع العقل ٠ يقول مارك أوريل : « هاك ما يكفيك :

١ ــ حسبك ان كنت ستبدى رأيا فى هذه اللحظة بشأن الواقع أن يكون رأيا موضوعيا ٠

٢ ــ والمهم فى العمل الذى توشك أن تقوم به فى هذه اللحظة أن يكون انجازه لخدمة المجتمع الانسانى ٠

٣ ــ ويشترط أن يكون الاستعداد الداخلى الذى أنت عليه فى هذه اللحظة نفسها استعدادا للبهجة ازاء الالتقاء بالعوارض التى تنتج عن العلة الخارجية (٣٦) » ٠

ان مارك أوريل يدرب نفسه ، اذن ، على تركيز انتباهه على اللحظة الحاضرة ، أى على ما هو موشك على التفكير فيه ، أو على عمله ، أو على الشعور به فى اللحظة نفسها ٠ فهو يقول لنفسه : « هاك ما يكفيك » ٠ وهو تعبير له معنيان :

١ ــ أن ذلك يكفيك الاهتمام به ، فلست فى حاجة الى التفكير فى شىء آخر ٠

٢ ــ أن ذلك يكفى ليجعلك سعيدا ، فليس لك أن تبحث عن شىء سواه ٠ وذلك هو التدريب الروحى الذى يسميه هو نفسه : « تعيين حدود الحاضر (٣٧) » ٠ ان تعيين حدود الحاضر معناه تحويل الاهتمام عن

---

(٣٥) لوكريس « عن الطبيعة » الجزء الثالث ص ٩٤٧ ــ ٩٤٩ ٠

(٣٦) مارك أوريل Marc Aurèle الجزء السابع ص ٢٩ ، ٣ والجزء الثالث ص ١٢ ، ١ ٠

(٣٧) مارك اوريل Marc Aurele « افكار Pensées الجزء التاسع ص ٦ ٠

الماضى والمستقبل لتركيزه على ما نوشك على القيام به . فالحاضر الذى يتحدث عنه مارك أوريل هو حاضر يحدده الزمن النفسى لسريرة الانسان . وكان الرواقيون يميزون بين أسلوبين لتحديد الحاضر (٣٨) ، الأسلوب الأول يقوم على النظر اليه بوصفه الحد بين الماضى والمستقبل . وبناء على هذه الوجهة من النظر فلا وجود اطلاقا لزمن حاضر . مادام الزمن قابلا للقسمة على أجزاء لا نهاية لها . لكن الأمر عنا يتعلق بنوع تجريدى للقسمة ، وعلى نحو ما رياضى ، وعلى ذلك فان الحاضر يصبح مقصورا على لحظة ضئيلة متناهية فى الصغر . وكان الأسلوب الثانى لتحديد الحاضر يقوم على تحديده بالنسبة للاحساس الانسانى : فلقد كان حينئذ يمثل كثافة أو سمكا معينا من الزمن ، وهو سمك يتناسب مع الاحساس المعيش. وهذا الحاضر المعيش والمتناسب مع الاحساس هو المقصود عندما ينصح مارك أوريل بـ « تحديد الحاضر » . ولهذه النقطة أهميتها : فالحاضر يتحدد بالنسبة الى الفكر والى سلوك الانسان .

ان الحاضر فيه الكفاية لسعادتنا لانه الشىء الوحيد الذى لنا ، والذى هو رهن بنا . وفى رأى الرواقيين أنه كان من الجوهرى معرفة التفرقة بين ما هو رهن بنا وبين ما ليس رهنا علينا . فالماضى لم يعد رهنا بنا ، مادام قد تحدد نهائيا ، والمستقبل ليس مرتهنا بنا ما لم يحن بعد . الحاضر وحده هو الذى يخضع لنا ، فهو اذن الشىء الوحيد الذى يمكن أن يكون حسنا أو سيئا ، مادام خاضعا لارادتنا . أما الماضى والمستقبل لأنهما لا يتوقفان علينا ، ولأنهما لا يدخلان فى دائرة الحسن أو السىء من الناحية المعنوية ، فينبغى أن لا يكون لنا شأن بهما (٣٩) . ومن غير المجدى أن نقلق لما لم يكن أوانه بعد ، أو لما لا يحتمل أن يعود أبدا ، واذن ينبغى « تحديد الحاضر » . يقول مارك أوريل : « ان كل هذه السعادة التى تحاول الوصول اليها بانعطافات طويلة تستطيع الحصول عليها على الفور اذا أنت تركت وراء ظهرك كل الماضى ، وتركت المستقبل للعناية الالهية . واذا امتلكت الحاضر بالتقوى والعدل (٤٠) » .

ويصف مارك أوريل هذ التدريب لتحديد الحاضر بالطريقة التالية : « اذا أنت أبعدت عن نفسك ، أى عن تفكيرك ، كل ما صنعته أو قلته فى الماضى ، وكل ما يسبب لك الضيق فى المستقبل ، وكل ما لا يدخل فى نطاق سيادتك المطلقة ، واذا أنت فصلت نفسك عن المستقبل والماضى ،

---

(٣٨) يمكن العثور على النص الأساسى فى « شذرات من الرواقيين » للكاتب هـ. فون آرنيم ، والتعليق عليه بقلم ب. هادو ، ١٩٦٩ ص ١١٨ ــ ١١٩ .

(٣٩) مارك أوريل ــ الجزء السادس ٣٢ ، ٣ .

(٤٠) مارك أوريل ــ الجزء السابع ١ ــ ١ ، ٢ .

وانصرفت لكى تعيش الحياة التى تحياها ، أى تعيش الحاضر ، فانك حينئذ تستطيع أن تقضى كل ما بقى لك من عمر حتى وفاتك فى دعة وهدوء ، وحسنى ، وصفاء (٤١) » ٠

وبمثل هذه الطريقة يصف سينيك هذا التدريب بهذه العبارات : « يتعين فصل هذين الشيئين أحدهما عن الآخر : الخوف من المستقبل والذكريات العسيرة القديمة ، وأن يقول المرء لنفسه : « ان ذلك لم يعد يتعلق بى ، ان ذلك لا يخصنى بعد الآن (٤٢) » ٠ ان الحكيم يستمتع بالحاضر بغير أن يتعلق بالمستقبل ٠ ومادام قد تخلص من المخاوف الثقيلة التى تعذب الروح فانه لا يأمل فى شىء ، ولا يرغب فى شىء ، ولا ينطلق وراء المجهول ، لأنه يقنع بما لديه ـ أى بالحاضر وهو الشىء الوحيد الذى لنا ـ ثم لا يظن أنه قد اقتنع بالقليل ، اذ أن ما لديه ـ وهو الحاضر ـ هو كل شىء (٤٣) » ٠

اننا هنا ازاء التحول التصويرى للحاضر الذى رأيناه فى الفلسفة الأبيقورية ٠ ذلك أن الرواقيين يرون أن لدينا ـ فى الحاضر ـ كل شىء ، وأن الحاضر وحده هو سعادتنا ، وأن الحاضر كاف لهنائنا لسببين : أولا لأن السعادة الرواقية ، مثلها مثل المتعة الأبيقورية ، موجودة بأكملها فى كل لحظة ولا تزيد مع طول فترة استمرارها ٠ ثم لأننا نمتلك فى اللحظة الحاضرة كل الواقع ، وأن فترة طويلة من الاستمرار لن تستطيع اعطاؤنا أكثر مما نمتلك فى اللحظة الحاضرة ٠

وعلى ذلك فان السعادة فى المقام الأول ، بالنسبة للرواقيين ، والفعل المعنوى ، والفضيلة هى أشياء تامة دائما ، كاملة وشاملة فى كل لحظة من دوامها ٠ وكما هو الحال بالنسبة للحكيم الأبيقورى ، فان سعادة الحكيم الرواقى كاملة فى كل لحظة ، فهو لا ينقصه شىء ، كالدائرة التى تظل دائرة . سواء كانت صغيرة أو كبيرة ، وكاللحظة المواتية ، التى تجىء فى أوانها ، فان الفرصة المناسبة هى لحظة لا يتوقف كمالها على فترة دوامها ، وانما وبالتحديد على نوعها ، وعلى التوافق الموجود بين الوضع الخارجى

المراجع : كل هذا يجمعه الشاعر العربى فى بيت واحد واضح المعالم بين القسمات : ما مضى فات ، والمؤمل غيب ٠ انما لك الساعة التى أنت فيها ٠

المراجع : يقول النبى محمد صلى الله عليه وسلم : « اعمل لدنياك كانك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كانك تموت غدا » ٠ صدق رسول الله فى حكمته البالغة ٠

(٤١) مارك أوريل ـ الجزء السابع ٣ ـ ٣ ـ ٤ ٠

(٤٢) سينيك ـ رسائل الى لوسيليوس ٧٨ ـ ١٤ ٠

(٤٣) سينيك « بعض أعمال الخير «Des Bienfaits» » الجزء السابع ٢ ـ ٤ ـ ٥

والامكانيات المتاحة (٤٤) : فالسعادة هى على وجه الدقة اللحظة التى يكون فيها الانسان متوافقا تماما مع الطبيعة ٠

وكما هو الحال عند الأبيقوريين فان لحظة واحدة من السعادة تعادل اذن ، فى رأى الرواقيين ، أبدية بأكملها ٠ ويقول كريسيب Chrysippe « لو أن أحدا واتته الحكمة خلال لحظة واحدة فانه لن يتنازل عن هـــذه اللحظة فى السعادة لمن يمتلك الحكمة بصورة أبدية (٤٥) » ٠

وكما هو الحـــال أيضا عند الأبيقـــوريين فان الرواقيين يرون أنه لا يمكن للمرء أن يكون سعيدا اذا لم يكن كذلك على الفـــور ٠ أى الآن أو لا اطلاقا ! فالأمر يستدعى الاستعجال ، والموت يجىء فى لحظة ، فيتعين الاسراع ، ولن تكون هناك حاجة الا أن نريد لنكون سعداء ٠ ان الماضى والمستقبل لا فائدة منهما فى شئ ، وما نحن فى حاجة اليه هو أن نغير على الفور أسلوب تفكيرنا ، وطريقة تصرفنا واستقبالنا للأحداث . لكى نفكر وفقا للحقيقة ، ونتصرف طبقا للعدل ، وأن نستقبل الأحداث بالحب : ويقول مارك أوريل : « ما أسهل أن يجد الانسان نفسه على الفور فى حالة طمأنينة روحية كاملة (٤٦) » ٠ ويجب أن نسمع أنه يكفى أن نكون راغبين فى ذلك ٠ ان الرواقى يرى ، مثل الأبيقورى ، أن سرعة مجىء الموت هى التى تعطى اللحظة التى قيمتها ٠ ويضيف مارك أوريل : « يتعين انجاز كل عمل فى الحياة ، كما لو كان هو العمل الأخير (٤٧) » ٠ هذا هو السر لكى يركز المرء على اللحظة الحاضرة ، ويضفى عليها كل صفائها ، وكل قيمتها ، وكل رونقها ، ولكى تظهر له تفاهة ما يجرى وراءه بالكثير من القلق ، وما سوف ينتزعه منه الموت على المرء أن يعيش كل يوم بضمير حى ، وفى كثافة حتى يستطيع أن يقول لنفسه كل مساء : ها قد عشت ، أى لقد حققت حياتى ، وحصلت على كل ما توقعته من الحياة ٠ ويقول سينيك فى ذلك : « من عاش كل يوم فى حياته الكاملة فقد امتلك طمأنينـــة الروح (٤٨) » ٠

لقد استعرضنا السبب الأول الذى به ومن أجله يكون الحاضر وحده

---

(٤٤) سيشيرون « دى فينيبوس » الجزء الثالث ١٤ ــ ٤٥ ٠

(٤٥) بلوتارك «Pluta:que » مفاهيم مشتركة عن الرواقيين "Des Notoins communes contre les stoicients) ١٠٦٢ ص ١٤٠ ٠

(٤٦) مارك أوريل الجزء الخامس ــ ٢ ٠

(٤٧) مارك أوريل ــ الجزء الثانى ــ ٥ والجزء السابع ــ ٦٩ ٠

(٤٨) سينيك ــ رسائل الى لوسيليوس ١٠١ ــ ١٠ ٠

كافيا لسعادتنا ، اذ أن اللحظة الواحدة من السعادة تعادل سعادة أبدية · أما السبب الثاني فهو أننا في لحظة واحدة نمتلك العالم بأكمله · ان اللحظة الحاضرة شيء عابر سريع بالغ الصغر — ويركز مارك أوريل بقوة على هذه النقطة (٤٩) — ولكننا نستطيع مع هذه السرعة الخاطفة أن نهتف مع الرب كما يقول سينيك : « أنا أملك كل شيء (٥٠) » · ان اللحظة هي نقطة الاتصال الوحيدة بالواقع ، ولكنها تقدم لنا كل الواقع · ولأنها على وجه التحديد عابرة ومتغيرة تجعلنا نشترك في الحركة العامة لواقع العالم ، وفي حقيقة مصير العالم ·

ولكي يصبح ذلك مفهوما يتعين أن نذكر ما يمثل الفعل المعنوى أو الفضيلة أو الحكمة بالنسبة للرواقي · ان القيمة المعنوية التي هي القيمة الوحيدة بالنسبة للرواقي لها ثلاثة أبعاد كونية : وذلك هو عقد الوفاق بين العقل الذي فينا وبين الحق العدل الذي يدير الكون ، والذي يدبر المصير · وفي كل لحظة يكون رأينا وعملنا ورغباتنا هي التي ينبغي أن تكون متفقة مع العقل الملم بكل شيء · ويتعين علينا بصفة خاصة أن نستقبل بفرح وابتهاج ترابط الأحداث التي تنتج عن مجرى الطبيعة · فيجب اذن أن نضع أنفسنا في منظور العقل الشامل ، بحيث تصبح ضمائرنا في كل لحظة ضمائر شاملة · فاذا عاش الانسان في وفاق مع العقل الشامل انشرح صدره واتسع في لانهائية الكون ، ويصبح الكون بأكمله حاضرا له · ان ذلك شيء مستطاع ، لأن الرواقيين يعتقدون أن هناك امتزاجا تاما وتداخلا متبادلا بين كل الأشياء في كل الأشياء · وقد سبق أن تحدث كريسيب عن نقطة الخمر التي تمتزج بالبحر كله ، فتمتد الى العالم بأكمله (٥١) ·

يقول مارك أوريل « ان من يرى اللحظة الحاضرة يرى كل ما حدث منذ الأبد ، وكل ما سوف يحدث خلال أزلية الزمن (٥٢) » · وذلك هو الذي يفسر الاهتمام الذي ينصب على كل حدث حاضر ، وعلى كل ما يصيبنا في كل لحظة · ان العالم بأكمله له دخل في كل حدث : « ما أصابك من شيء الا كان معدا لك من قبل ، ومنذ الأبد ، هيئت الأسباب التي تجعلك تلتقي بكل ما يجرى لك (٥٣) » · وقد يمكن الحديث هنا عن بعد صوفي

---

(٤٩) مارك أوريل الجزء الثاني ١٤ — ٣ ·

(٥٠) سينيك « بعض أعمال الخير » الجزء السابع ٣ ، ٢ ·

(٥١) بلوتارك — الكتاب السابق ص ٣٧ وكتاب « الرواقيون » ص ١٦٩ ·

(٥٢) مارك أوريل الجزء العاشر — ٥ ·

(٥٣) مارك أوريل الجزء السادس — ٣٧ ·

فى الفلسفة الرواقية • ففى كل وقت ، وكل لحظة ، يتعين أن نقول نعم للكون ، أى لارادة العقل الشامل ، ويتعين أن نريد ما يريده ، أى أن نرضى باللحظة الحاضرة كما هى • وقد سبق لبعض الصوفية من المسيحيين أن رسموا بدورهم وضعهم ، ليكون متفقا تمام الاتفاق مع ارادة الرب ، أما مارك أوريل فقد هتف قائلا : « اننى أقول للكون : اننى أحب معك (٥٤) » • والأمر هنا هو شعور عميق بالانتماء ، وبالتوحد ، وبالمشاركة فى كل ما يفيض عن حدود الفرد ، وهو شعور ود حميم للكون• ويرى سينيك أن الحكيم هو من يغرق فى الكون بأكمله (٥٥) . والحكيم يعيش فى ضمير العالم ، والعالم حاضر دوما له • ان اللحظة الحاضرة فى الفلسفة الرواقية تنطوى بذلك على قيمة لا نهاية لها ، أكثر مما هى عليه فى الفلسفة الأبيقورية : فهى تضم فى داخلها الكون كله ، والقيمة كلها ، وكل ثراء الوجود •

شىء يلفت النظر اذن أن المدرستين الرواقية والأبيقورية تضعان رغم تعارضهما فى قلب أسلوب حياتهما تركيز الاحساس على اللحظة الحاضرة • أما الفارق بينهما فيكمن فى أن الأبيقورية تبتهج باللحظة الحاضرة ، على حين أن الرواقية تريد هذه اللحظة أكثر كثافة : فهى بالنسبة للأولى متعة ، وهى للثانية واجب •

* * *

ان المشهد المسرحى الذى أشرنا اليه من قصة « فاوست » فيه صدى لهذا السبب المزدوج « الحاضر وحده فيه سعادتنا » و « ان وجودنا واجب محتوم » •

لقد سبق أن تحدث جوته فى محاوراته مع فالك (٥٧) عن بعض الكائنات التى هى بحكم ميولها الفطرية نصفها رواقى ونصفها أبيقورى : وقد كان يقول انه لم يكن يرى شيئا يبعث على الدهشة فى أن هؤلاء الأشخاص يتقبلون المبادىء الأساسية للمذهبين ، بل انهم يجتهدون للجمع بينهما قدر المستطاع • ويمكن القول بأن جوته نفسه كان فيما يتعلق بأسلوب حياة الحاضر ، نصفه رواقى ونصفه أبيقورى • فلقد كان يبتهج

---

(٥٤) مارك أوريل الجزء العاشر ــ ٢١ •

(٥٥) سينيك ــ رسائل الى لوسيليوس ٦٦ ، ٦ •

(٥٦) فاوست البيتان ٩٣٨٢ و ٩٤١٨ •

(٥٧) محاورات مع ج•د• فالك ، ص ١٩١٠ الجزء الرابع ص ٤٦٩ •

للحظة الحاضرة كما لو كان أبيقوريا ، ويريدها أن تكون كثيفة كما لو كان رواقيا •

ونحن نجد عنده الجانب الأكبر من الموضوعات التى عددناها ، وبصفة خاصة حركة تعيين حدود الحاضر ثم الانفتاح على شمولية الكون ، التى لحظنا وجودها لدى كل من الأبيقورية والرواقية • فلقد كان حريا أن يبدى معارضته التي يحب ابداءها بين انقباض القلب وانبساطه ، لكن التركيز على الحاضر ثم تعيين حدود الحاضر يأتيان فى المقام الأول ، وهما عنـــده يجيئان تلقائيا فى لحظات السعادة والهناء : « عندئذ لا تتطلع الروح الى الأمام والى الوراء » • هذا هو البيت الشعرى فى « فاوست » الذى يتردد صداه فى تلك القصيدة التى وجهها الى الكونت بار Comte Paar (٥٨) ، وفيها يقول : « لا تنظر الى الأمام والى الوراء ، وبذلك تصـــبح اللحظة الحاضرة خالدة » • فاللحظة الحاضرة ينظر اليها كما لو أنها كانت نعمة قد منحت لنا ، أو مناسبة سعيدة قدمت الينا •

لكن الروح تستطيع بدورها أن تدير بصرها بارادتها بعيدا عن الماضى والمستقبل ، حتى بهجتها بالواقع الحاضر ، وهذا هو موقف ايجمونت Egmont : « أترانى لا أعيش الا لـكى أفـكر فى الحيـاة ؟ وهل لابد أن أمنع نفسى من الاستمتاع باللحظة الحاضرة لكى أحصل على اللحظة التى سوف تجىء ، وحتى هذه تضيع منى فى الشكوك والأوهام ؟ وهل تضىء لى الشمس اليـــوم من أجل أن أحلم بما كان بالأمس ، لـــكى أصحح ما لا يصحح أو أتوقع ما لا يمكن توقعه وهو المقدر فى الغد ؟ (٥٩) » • وفيما يلى سر الســـعادة كما وصفه فى قصـــيدة « قاعـدة الحيـاة » Règle De Vie (٦٠) :

« أتودين أيتها الحياة الجميلة أن تكونى قدوة ؟
عن الماضى يجب أن لا تقلقى
وأن يكون أقل ما يمكن أن تحزنى عليه
أما الحاضر فدوما به اهنئى
اذ لا يبغض انسان آدمى
وأما المستقبل فاتركى لله أمره » •

---

(٥٨) آن جرافن بار An Grafen Paar ١٩٠٢ الجزء الثالث ص ١٣ •

(٥٩) اجمونت EGMONT الفصل الثانى •

(٦٠) Lebensregel فى كتاب «Sprüche» عن أعمال جوته ص ٣١٩ •

(٦١) Elegie البيت ٩١ فى كتاب « أعمال جوته » ص ٣٨٤ •

ومن الأعمال التى تدعو الى الحكمة السامية ، أى حكمة الطفل « اليجى دى مارنباد Flégie De Marienbad العبارات الآتية ، وهى ترجمة لابيات من شعر جوته بالألمانية :

« لقد منحت لنا الحياة ، ساعة بعد ساعة ، كما تمنح النعمة ٠ من الماضى تعلمنا القليل ٠ عن الغد أى معرفة ممنوعة ٠ واذا حدث لى فى بعض الاحيان الخوف من مجىء المساء قبل أن تغيب الشمس فانها قد رأت ما كان سبب بهجتى ٠ افعل مثلى اذن : بحكمة بهيجة ٠ انظر الى اللحظة فى عينيها لا تنتظر ٠ أسرع فاستقبلها بترحاب حار ٠ سواء للعمل ، أو للمرح ، أو للحب ! أينما كنت ، اذا كنت هكذا تعيش ، فعش دائما ولك استعداد الطفل ٠ فسوف تكون كل شىء ، لا تقهر أبدا » ٠

ان « قاعدة الحياة » أو « الحكمة السامية » تقوم اذن على عدم التطلع لا الى الأمام ولا الى الوراء ، وانما الى أخذ علم بأحادية الحاضر ، وبقيمته التى لا تضارع ٠ وعلى ذلك فاننا نجد لدى جوته التدريب على تحديد الحاضر الذى التقينا به فى الفلسفة القديمة ٠ غير أن هذا التدريب لا ينفصل عن تدريب آخر ، هو ادراك الثراء الداخلى للحاضر ، والشمولية التى تنطوى عليها اللحظة الحاضرة ٠ وبتجديد الحاضر يتسع الاحساس لأبعاد العالم ولا يضيق ، وذلك لأن النظرة التى تتطلع الى اللحظة فى عينيها انما هى نظرة الفنان المنزهة عن الغرض ، أو نظرة الشاعر ، أو الحكيم ، الذى ينصب اهتمامه على واقع الشىء من أجل ذاته ٠ وبادىء ذى بدء فان الاستمتاع بالحاضر ، بغير التفكير فى الماضى أو فى المستقبل ، لا يعنى الحياة فى حالة آنية كاملة ، انما التفكير فى الماضى والمستقبل لا يستبعد الا بالقدر الذى يكون فيه اجترار التجارب الفاشلة الماضية ، والخوف من الصعاب الآتية ، مما يحدث للمرء الذهول والقلق ، ونوعا من الأمل أو خيبة الأمل ، تحول مسار الاهتمام الذى كان يتعين تخصيصه للحاضر ٠ لكن المرء عندما يركز تفكيره على الحاضر يكتشف أن الحاضر نفسه يحتوى على الماضى والمستقبل ، من حيث انه المعبر الفعلى الذى يتم فيه الفعل وحركة الواقع ٠ هذا هو الماضى وهذا هو المستقبل اللذان يلتقطهما الفنان من اللحظة التى يختارها ليصفها أو لينسخها ٠ لقد كان الفنانون القدماء يعرفون كيف يختارون اللحظة « الراسخة » التى تفرض نفسها ، اللحظة العامرة بالمعانى ، التى تسجل تحولا حاسما فى الزمن وفى الأبدية (٦٢) ، اللحظة التى « ترمز » كما يقول جوته الى كل الماضى وكل المستقبل ٠

---

(٦٢) رسالة الى زيلتر فى ١٩ اكتوبر ١٨٢٩ ٠

وهكذا فان اللحظة التي يلتقطها الفنان في حركة الراقصة تجعل المرء يستشف ما قبلها وما بعدها ، فتلك المرونة العجيبة التي تنتقل بها الراقصة من وضع الى آخر ، والتي تثير فينا الاعجاب ازاء هذا الفن . هي أيضا ثابتة للحظة واحدة ، بحيث نرى فيها الماضي والحاضر والمستقبل معا ، فنكون عندئذ قد انتقلنا الى حالة غير متعلقة بالأرض (٦٣) » .

ان من يمارس فن الحياة يتعين عليه الاعتراف بأن كل لحظة هي « راسخة » وعامرة بالمعاني ، وتحتوي على الماضي والمستقبل ، لا للفرد فقط ، وانما أيضا للكون الذي هو منغمس فيه .

ان جوته يلمح الى ذلك في أبيـــات قصـــيدته التي عنوانهـــا «Vermachtnis» ، وفيهـــا يقـــول : « فليكن العقل حاضرا هناك حيث تستمتع الحياة بالحياة » . ان هذه النقطة التي تستمتع فيها الحياة بالحياة هي على وجه التحديد اللحظة الحاضرة . ويمضي الشاعر قائلا : « عندئذ يلقي الماضي صلابة ، والمستقبل سبق الوجود ، ويـــكون الحاضر هو الأبدية » . وهناك حديث جرى بين جوته وايكرمان Eckermann فيه مزيد من الوضوح : « تمسك بالحاضر جيدا ، فكل مناسبة فيه ، وكل لحظة ، ذات قيمة لا نهاية لهـــا ، اذ أنه هو الذي يمثـــل الأبدية كلها (٦٥) » .

لقد ظن بعض المعلقين أن في الامكان تفسير هذا المفهوم الذي أسنده جوته الى اللحظة بوصفها أبدية بأنه نتيجة لتأثره بالأفلاطونية الجديدة أو بالتقوية (من التقوى وهي حركة دينية نشأت في ألمانيا في القرن السابع عشر وأكدت دراسة الكتاب المقدس) (٦٦) . صحيح أننـــا نجد فيهما أي في هذه التقاليد تمثيلا للرب بأبدية الحاضر ، غير أن هذا التمثيل لم يظهر في كتابات جوته . وعلى سبيل المثال فان جوته عندما يتحدث عن « الأزلي » في نص قصيدة Vermachienis التي سبقت الاشارة اليها ، كان الأمر يتعلق بأبدية أن يصبح المرء كونيا : « وتابع الأزلي مسيرته عبر الأشياء كلها . ان الكائن أزلي ، لأن هناك قوانين ثابتة تحفظ تماسك الكنوز الحية التي جعل منها الرب زينته » . فمن الأجدر اذن أن يذهب التفكير عند تفســير فكرة جوته عن اللحظة بوصفها

---

(٦٣) رسالة الى سيكلر SICKLER في ٢٨ ابريل ١٨١٢ .

(٦٤) كتاب Vermachtnis Hamburger Ausgabe ص ٣٧٠ .

(٦٥) ج. ب. ايكرمان ، كتاب Gesprache mit Goethe ١٨٢٣ ـ فيسبادن ١٩٥٥ ص ٦١ .

(٦٦) الافلاطونية الجديدة ـ هـ. شميتز ـ بون ١٩٥٩ ص ١٥٢ .

تمثيلا للأبدية الى التقليد الأبيقورى والرواقى الذى يحدثنا عنه والذى كان يؤكد أول كل شيء أن لحظة السعادة تعادل الأبدية ، وثانيا أن لحظة الوجود تحتوى على كل أبدية الكون · هذا التمثيل الثانى يمكن تفسيره فى لغة جوته بالقول بأن اللحظة هى رمز الأبدية ، فلقد وصف جوته الرمز بأنه « الرؤيا الحية خلال اللحظة لما لا يمكن الكشف عنه (٦٧) » · ويمكن كذلك وصف اللحظة بأنها « الرمز الحى لما لا يمكن الكشف عنه » · ومدلول « ما لا يمكن الكشف عنه » يقابل ما يعتبره جوته السر الذى لا يمكن فك طلاسمه والذى تنطوى عليه الطبيعة والواقع بأكمله · أن زوال اللحظة ، وطابع الهلاك الذى تتسم به . هما اللذان يجعلان منها رمزا للأبدية ، لأن زوالها يكشف الحركة الدائبة الأبدية ، والتحول الأبدى الذى هو فى الوقت نفسه الحضور الأبدى للكائن : « ان كل ما هو قابل للهلاك يعتبر رمزا (٦٨) » · وهنا يمكن لفكرة الموت العثور على مكانها · ذلك أن الحياة نفسها هى التى تتحول بلا انقطاع والتى هى موت فى كل لحظة بلا انفكاك · ويتخذ هذا الموضوع عند جوته فى بعض الأحيان رنة صوفية : « لكى يعثر المرء على نفسه فى اللانهاية فانه يقبل طوعا أن يختفى من الوجود ، ويكون استسلامه لذة وبهجة (٦٩) » · « اننى أود مدح الحى الذى يتطلع الى الموت فى النار (٧٠) » ·

وأخيرا فان الأبدية اذن ، أى الكائن فى مجموعه . هو الذى يضفى على اللحظة الحاضرة قيمتها ومعناها ورسوخها : « لو أن ما هو أبدى يبقى لنا حاضرا فى كل لحظة لما كابدنا زوال الزمن (٧١) » · والمعنى الأخير لموقف جوته ازاء الحاضر هو اذن كموقف الفلاسفة القدامى ، السعادة وواجب الوجود فى الكون ، وهو شعور عميق بالانتماء والتماثل مع واقع يتخطى حدود الفرد ، « كبير هو الفرح بالوجود ، وهو أكبر حتى من البهجة التى نحس بها أمام كوننا من العالم (٧٢) » · « ان الأبدى يواصل مسيرته عبر الأشياء كلها · فالتصق أنت بالسرور وأنت تحاكيه (٧٣) » · ولقد يتعين أن نورد هنا كل النشيد الذى كان يتغنى

---

(٦٧) Maximen und Reflexionen العدد ٣١٤ [هيكر] والعدد ٧٥٢ ·

(٦٨) فاوست البيت ١٢١٠٤ ·

(٦٩) Eins und Alles ص ٣٦٨ ·

(٧٠) Selige Sehnsucht الجزء الثانى ص ١٨ ·

(٧١) رسالة الى أوجست فون برنستورف فى ١٧ ابريل ١٨٢٣ ·

(٧٢) ديوان الغرب والشرق ــ كتاب « سوليكا » الجزء الثانى ص ٧٠ ·

(٧٣) من قصيدة Vermachtnis

به الساهر لينسيه Lyncee فى ختام الجزء الثانى من « فاوست » : « اننى أرى فى كل مكان الزينـــة الأبدية ، وكما أنهـــا تعجبنى فأنا أعجب نفسى . وأنتما يا عينى السعيدتين ، أى شىء رأيتمـاه ، وكائنا ما كان الذى رأيتماه ، كان فى جميع الأحوال بالغ الجمال (٧٤) » .

هذا الرضا الكامل الذى يشوبه الذهول بالوجود ، وجود الكون بأكمله ، يعرضه جوته فى كتابه الصغير عن فينكلمان Vinckelman كطابع مميز للروح قديما : « لو أن الانسان شعر بنفسه فى الدنيا كما لو كان فى الكل ، الكل الكبير الجميل النبيل الثمين ، ولو أن متعة الحياة فى توافق مع هذا « الكل » توفر له بهجة صافية ومنطلقة ، عند ذلك فإن الكون سوف يتهلل من الفرح اذا هو أحس بنفسه ، لأنه توصـل الى غايته ، ولا نذهل من هذه الذروة لمصيره وكيانه ، ذلك أنه ما جدوى هذا البذخ من الشمس ، ومن الكواكب ، ومن الأقمار ، ومن النجوم ، ومن المجرات ، ومن المذنبات ، ومن السديميات ، ومن العوالم التى تكونت والتى فى سبيل التكوين ، لو أن انسانا سعيدا لم يبتهج بدون أن يدرى بوجوده الخاص (٧٥) » . ووصف « بدون أن يدرى » لأن جوته يريد أن يقول دون شك أن الأسباب التى من أجلها يبتغى الانسان أن يكون سعيدا ، والتى من أجلها يستطيع أن يجد نفسه متوافقا مع الكون ، هى أسباب مجهولة لديه وغير مفهومة . ونحن نجابه هنا تعبير « ما لا يمكن الكشف عنه » (٧٦) ، استخداما لتعبير عزيز على جوته ، بيد أن البهجة البريئة لكون المرء حيا ، والمتعة التلقائية والعفوية التى يحصل عليهـا الكائن الحى من وجوده ، هى ظاهرة أصيلة تكشف عن وجود هذا السر الذى لا يمكن الكشف عنه : « ان الحلوى تثير اعجاب الطفل ، بغير أن يعرف شيئا عن صانعها ، ويحب العصفور ثمرة الكريز دون أن يفكر فى الطريقة التى جاءت بها (٧٧) » .

وكلمة « نعم » التى يقولها للعالم ، وهذا الرضا الكلى للوجود ، نعثر عليهما فى النص التالى لنيتشه Nietzsche ، كائنة ما كانت فكرتها الخلفية : « لنفرض أننا قلنا نعم للحظة واحدة وحيدة ، فاننا بذلك

---

(٧٤) فاوست البيت ١١٢٩٦ والبيت ١١٣٠٣ .

(٧٥) فنكلمان Winckelmann) ، الجزء الثانى عشر ص ٩٨ .

(٧٦) Maximen und Reflexionen ١٢٠٧ هيكر ، ٣١٤ ، ٧٥٢ .

(٧٧) ايكرمان «Gesprache mit Goethe» ٢٨ فبراير ١٨٣١ ص ٤٣٨ .

نكون قد قلنا نعم ، لا لأنفسنا ، وانما الموجود كله ٠ ذلك أنه ما من شيء معزول بمفرده ، لا فى أنفسنا ، ولا فى الأشياء ٠ ولو حدث أن السعادة اهتزت لها أرواحنا ولو مرة واحدة ، لكانت هناك حاجة الى كل ما هو أبدى لتهيئة الشروط اللازمة لهذا الحدث وحده ، ولكانت الابدية برمتها قد صودق عليها ، وتأيدت وتأكدت وثبتت فى هذه اللحظة الوحيدة ، التى قلنا فيها نعم (٧٨) » ٠

* * *

لقد ندد جورج فريدمان Georges Friedmann بشجاعة منذ عهد قريب بالخلل الفاجع الذى حدث فى العالم الحديث فى التوازن بين « القوة » و « الحكمة » (٧٩) ٠ وعلى وجه الدقة اذا نحن قد اخترنا أن نقدم هذه الجوانب القليلة من موضوعات أساسية فى التقليد الروحى الأوربى فان ذلك لم يكن من أجل اشباع نوع من الفضول التاريخى أو الأدبى ، وانما من أجل وصف موقف روحى ، كان يبدو بالنسبة لنا وللانسان العصرى الذى انبهر واستنام من جراء تأثير لغة وصور واعلام خرافة المستقبل ، واحدا من أفضل السبل للدخول الى هذه الحكمة ، البالغة الضرورة والمتجاهلة الى أقصى الحدود ٠ ان النداء الذى هتف به سقراط مشروع الآن أكثر من أى وقت : « خذ حذرك من نفسك ، وهو الذى يلقى صدى له فى ملاحظة نيتشه التالية : « أليست جميع المؤسسات البشرية (وقد نضيف نحن اليها كل حياتنا المعاصرة) مخصصة للحيلولة دون البشر وأن يحسوا بحياتهم ، عن طريق التبديد المستمر لأفكارهم ؟ » ٠

بيير هادو
(كوليج دى فرانس)

---

(٧٨) ف٠ نيتشة Nachgelassene Fragmente برلين ـ الجزء الثانى عشر ـ ص ٣٠٧ ٠

(٧٩) فريدمان « القوة والحكمة » La Puissance et la Sagesse باريس ١٩٧٠ ٠

الاثنولوجيون (١) فى الصين

جاك ليموان
Jacque Lemoine

مثل الصين الشعبية فى عين من رآها منذ زمن طويل كمثل مريض تماثل للشفاء بعد زمن طويل ، وأخذ يستعيد ببطء قدرته على استعمال أعضائه الحيوية · وكان ذلك نتيجة التدابير الحاسمة والرائعة التى اتخذها ، عقب وفاة ماوتسى تونج ، والقضـــاء على زوجته الطاغية شيانج شنج ، أولئك الذين ظلوا على قيد الحياة بعد الثورة الثقافية الكبرى ، وأصبحوا يتبوأون الآن مكان الصدارة فى الحزب الشيوعى بالصين · وتجلى ذلك فى القرار الخاص بتاريخ الحزب الشيوعى الصينى الذى اتخذ فى ٢٧ يونية ١٩٨١ ، خلال الدورة العامة السادسة للجنة المركزية لمؤتمر الحزب الحادى عشر · ولكن نقطة التحول الحقيقية يرجع تاريخها الى سنة ١٩٧٨ فى الدورة الثالثة التاريخية لهذا المؤتمر الحادى عشر ، حين أهاب معارضو الزعيم هواجيو فنج الذى اختاره ماو خليفة له ، بأعضاء المؤتمر أن يحرروا عقولهم من ربقــة التقليد ، وأن يبحثوا عن الحقيقة فى ضـــوء الأفعال لا الأقوال · وهنا بدأت صين شعبية جديدة تبرز الى حيز الوجود · ولكن على الرغم من تعذر الحكم على مستقبلها حتى الآن فان الســـائحين الذين يترددون عليهـــا الآن يشهدون بعودة شعب الصين الكبير الى حيـــاته الحقيقية ، فى حـين أخذت « اشــتراكية الثكنات التى يتمسـك بها اليساريون المتطرفون تتلاشى شيئا فشيئا ·

ومن بين العلامات الايجابية الصحية فى الصين الجديدة ظاهرة واحدة غابت عن أعين المراقبين الغربيين ، وهى احياء « الاثنوغرافيا » الصينية اى دراسة أحوال القوميات المختلفة التى تعيش على أرض الصين ·

---

(١) الاثنولوجيون هم علماء الأجناس والسلالات البشرية الذين يهتمون بوصفها ، وخصائصها ، وتوزيعها ، وتصنيفها ·

المترجم : أمين محمود الشريف

١ ـ الأرض

وأول خطوة فى هذا المجال ـ أى مجال « الاثنواغرافيا » ـ هى عودة ظهور السلسلة المعروفة باسم « منزو يانجيو » ، ومعناها « دراسات فى القوميات » ، (أو الجماعات القومية) فى أواسط ١٩٧٩ · وكانت هذه السلسلة تنشر تباعا ابان العقد السابع بواسطة الأكاديمية الصينية للعلوم ، ولكنها اختفت فى الأيام الأولى من الثورة الثقافية · وبدأ ظهور هذه السلسلة الجديدة فى أعقاب انشاء الأكاديمية الصينية للعلوم الاجتماعية فى ١٩٧٧/١٩٧٨ ، تلك الأكاديمية التى حلت محل قسم العلوم الفلسفية والاجتماعية بأكاديمية العلوم فى العقد السادس التى أنشىء فيها خلال ١٩٥٦ و ١٩٥٨؛ معهد لغات الأقليات القومية ، ومعهد بحوث الأقليات على التوالى · وقد تصدت جمهورية الصين الشعبية منذ نشأتها للمشكلة القومية بعد أن ظلت زمنا طويلا بلا حل منذ عهد الجمهورية الأولى فى ١٩١١ · وعلى الرغم من أن حكومة صن يات صن الديمقراطية لم تكن تجهل وجود قوميات أخرى فى الصين لا تنتمى الى سلالة « هان » التى يتألف منها شعب الصين فانها لم تعترف بوجود الروح القومية الا بين الشعوب المكافحة فى الصين ، وهم المغول ، وأهل التبت ، والمسلمون . والمنشوريون · أما غير هؤلاء من القوميات والسلالات فكانت الحكومة تسميهم « أهالى الحدود » · وفى ظل هذه الظروف أدخلت « الاثنوغرافيا » فى الصين . بوصفها دراسة أجنبية تهدف أساسا الى معرفة خصائص الصينيين أنفسهم ، ثم بوصفها علما جامعيا حين تقرر تدريسها فى كل جامعة من الجامعات الكبرى بالصين بعد عودة الدارسين الصينيين الذين أوفدوا الى أوربا والولايات المتحدة لاستكمال دراستهم · ثم اتجه كثير من هؤلاء الى دراسة أحوال أهالى الحدود رغبة فى خدمة مناطق جديدة تماما يتهددها الاستعمار · وفى هذا المجال التقوا بعدد كبير من السائحين والمبشرين الغربيين الذين وضعوا أسس الاثنوغرافيا الحديثة لدراسة أحوال الشعوب · وحفلت الحقبة الممتدة من العقد الرابع الى الانتصار الشيوعى فى ١٩٤٩ بالبحوث الهامة والدراسات المتجددة الهادفة الى تكوين جمعيات تهتم بدراسة الأنثروبولوجيا (علم الانسان) والفولكلور (الأدب الشعبى) · ولكن الصعاب التى اكتنفت العمل والتنقل فى بلاد مزقها الغزو اليابانى والحرب الأهلية حالت دون توحيد هذه الجهود والبحوث ، فظلت مبقورة ومعزولة عن الدراسات الأخرى المماثلة · على أنه يجب علينا الاعتراف بأن جمهورية الصين الشعبية اتجهت بعد قيامها الى تصنيف وتحديد نحو ستين (٦٠) قومية مختلفة تعيش فى بلاد الصين · وكانت الطريقة المتبعة فى تقرير الاعتراف الرسمى بهذه القوميات مبنية على

المعايير المعروفة في عهد ستالين ، وهي وحدة اللغة ، ووحدة الأراضي ، ووحدة الحياة الاقتصادية ، ووحدة التكوين النفسى ، وهو ما يعبر عنه بوحدة الثقافة . وكانت هذه المعايير هي السائدة في تلك الحقبة . بيد أنه ما من قومية من القوميات التي تمت دراستها توافرت فيها شروط كل هذه المعايير . يضاف الى ذلك أنه على الرغم من أن هذه المعايير كانت ترتكز على المذهب الماركسي فان المسئولين عن تطبيقها كانوا ينتمون الى المدرسة الوصفية للأنثروبولوجيا ، فاستطاعوا بمهارة التوصل الى حل وسط يرضى جميع الأطراف . وقد أوضح لنا فاى هسياو تونج ، في أثناء رحلته الى كندا في ١٩٧٩ ، كيف تم تحديد « القوميات في العقد السادس ، وكان فاى هذا تلميذا لمالينوسكى (عالم لغوى وأنثروبولوجى بولندى) ، وقد ألف فاى (تحت ارشاد أستاذه) الكتاب المشهور باسم « حياة الفلاحين في الصين » ، وهو عبارة عن دراسة ميدانية للحياة الريفية في وادي يانجتسى (لندن ١٩٣٩) ، كما كان نائبا لمدير معهد الأقليات (أو القوميات) وقت انشائه ، وعضوا بلجنة شئون القوميات بالمجلس الادارى للحكومة . وقد سجلت البحوث الأولية بعد حركة التحرير (١٩٤٩) وجود ما لا يقل عن ٤٠٠ جماعة قومية تطلب كلها الاعتراف بقوميتها ، منها ٢٦٠ قومية في مقاطعة يونان وحدها !

ولذلك وجب فرز هذه الطلبات التي يحدوها الأمل في الحصول على معاملة خاصة ، (وكان هذا أمرا مفهوما في عهد الثورة) . واضطلعت ، لعدة سنوات ، بهذه المهمة الضخمة الهادفة الى تحديد الجماعات القومية في الصين ، مئات من لجان البحث في جميع أنحاء الصين . وأسفرت هذه المهمة عن الاعتراف بأربع وخمسين (٥٤) قومية ارتفعت في ١٩٧٩ الى ٥٥ بالاعتراف الرسمي بقبيلة « جينيو » ، وهي جماعة صغيرة من التبت وبورما ، في جنوب مقاطعة يونان . ويوجد في الوقت الحاضر ٨٨٠ر٠٠٠ شخص لم تتحدد قوميتهم بعد ، وهم يتركزون بوجه خاص في حدود التبت ويونان ، ولم يتقدم هؤلاء من الناحية القومية واللغوية الا بعد القوميات السابقة بزمن طويل ، وقد أخذ هذا التقدم يؤتى ثماره في الوقت الحاضر فقط .

ولم يكن الغرض من هذا الاعتراف الرسمي بالجماعات القومية أمرا أكاديميا فقط (أى اعترافا نظريا) ، بل اقترن من الناحية العملية بمنح المساواة والاستقلال الذاتي للأقليات التي تقرر الاعتراف بها . وترتب على ذلك تمثيلها في المجلس الاستشارى الشعبي بما لا يتناسب اطلاقا مع عددها الحقيقي في تعداد السكان ومنحت درجة معينة من الاستقلال الذاتي الادارى لهذه الجماعات في خمسة أقاليم متمتعة بالحكم الذاتي ،

وثلاثين مقاطعة واثنتين وسبعين ولاية (طبقا للتقسيم الحالى) ، وكانت هذه السياسة دائمة أقل عنفا من السياسة التى طبقت فى مناطق الهان ، ويرجع الفضل الى الاثنولوجيين (علماء القوميات والسلالات البشرية) والناطق بلسانهم فى الحزب الشيوعى فى اقناع المسئولين بمبدأ تطوير السكان غير الوطنيين تطويرا متميزا • وقد تم تصنيف الأقليــات طبقا للمعايير الماركسية اللينينية القائلة بأن المجتمعات البشرية تطورت من المجتمع البدائى الى مجتمع الرق ثم الى مجتمع الأقنان (جمع قن بكسر القاف ، وهو عبد الأرض الذى تنتقل ملكيته بانتقال ملكية الأرض الى سيد اقطاعى آخر) ثم الى مجتمع الاقطاع •

ولاحظ فاى هسياو تونج فى ١٩٧٩ أن حالة القوميات فى الصين بعد حركة التحرير بقليل وضعت بين يدى الباحثين صورة حية لتاريخ التطور الاجتماعى •

وكان هـــذا يعنى بالنسبة للباحثين الاجتماعيين الذين أنيط بهم الاشراف على تطوير هذه المجتمعات المختلفة ضرورة القيام بتحليل علمى لنظم الانتاج فى هذه المجتمعــات والعلاقات القائمة بين الطبقــات (ان وجدت) ، وترغيب الأفراد والزعماء فى التغيير • وكان التوسع السريع والبسيط فى الاصلاح الزراعى كافيا لاحداث تغيير عميق فى المجتمع بين الهان ، والشوانج والمسلمين ، والمنشورين ، الذين قام نظام الانتاج بينهم على أساس النظام الاقطاعى • أما القوميات العتيقة التى تنتمى الى المجتمع البدائى أو مجتمع الأرقاء أو الأقفان فلم يكن بد من تطويرها بشكل تدريجى لاحداث تحول سلمى دون أن يغرب عن البــالأن الأمر اقتضى أن تقفز هذه المجتمعات قفزة تاريخية حقيقية عبر عدد من المراحل التاريخية (طبقا للخطة الماركسية فى التطور الاجتماعى العام) •

ولا يزال فاى ، الذى أشرف على هــذا العمل بنفســه فى منطقة جويزو ، وفى يونان حوالى ١٩٥٠/٥١ ، يصر حتى الآن على القول بأن الشرط الأساسى لنجاح هذه التجربة هو أن الاصلاح الاجتماعى لا يتقرر ولا يتحقق الا بواسطة القوميات المختلفة ، ولا يمكن أن يتم بطريق الوكالة أى بواسطة شخص آخر من خارج هذه القوميات • ذلك أن كل اصلاح من هــذا القبيل يفرض على الشــعب دون رغبته لن ترسخ جذوره بين الجماهير ، ولن يؤتى ثمرته ، حتى ولو تم تنفيذه فترة معينة من الزمن • وللتعبير عن هذا المعنى بعبــارات مادية نقول ان العوامل الداخلية لأى اصلاح اجتماعى فى احدى القوميات تتضمن أولا وعى الجماهير المطالبة بالاصلاح ، ثم امتلاكها للقوة المــادية بما فى ذلك القوة المسلحة لمقاومة

القوى المعارضة للاصلاح ، ثم وجود هيئة قومية لتوجيه الجماهير وتنظيمها (فاى هسياو تونج ، ١٩٨١) ٠

وكان التحدى عظيما ، ولكن أمكن مواجهته فى أغلب الأحيان ٠ بيد أن هذا « الاصلاح الديمقراطى » لم يتم دائما بصورة تلقائية ، كما يتمنى المرء ٠ وكان الشرط الأساسى لتحقيقه هو استبعاد كل حل آخر ، أو كما يقول فاى « سيطرة الأغلبية على الأقلية » ٠ وتنفيذا لذلك قبلت الأقلية من ملاك العبيد فى الجبال الباردة الصغرى والكبرى فى مقاطعتى يونان وسشوان تحرير عبيدهم بعد أربع سنوات من المشاورات السلمية ، اذ كانت هذه الأقاليم خاضعة لسيطرة جيش التحرير الشعبى ٠ ولذلك كانت المقاومة المسلحة عديمة الجدوى ٠ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان الحكومة الصينية تكفلت بتعويض الطبقة المستغلة (بكسر الغين) السابقة ومعاملتها معاملة سياسية لائقة وشريفة حتى تحتفظ بمستوى معيشتها فى مجتمع جديد لا استغلال فيه على النحو الذى كان معروفا فى الماضى ٠ وحول هذه النقطة الجوهرية فى أى مفاوضات سلمية يقول فاى بكل وضوح « كان الوضع الاقتصادى الاجتماعى بين الأقليات فى الصين متأخرا نسبيا ، وكان عدد هذه الأقليات محدودا للغاية ، ولكن الشعب الصينى كله كان يملك الوسائل الكافية لتعويض ذلك العدد المحدود من المستغلين (بكسر الغين) بين هذه الأقليات ٠ وبذلك أمكن تفادى حدوث أى تخريب فى اقتصاد متخلف بالفعل ٠ وكانت هذه السياسة مفيدة للطبقة العاملة بين هذه الأقليات ٠

وقد نجحت هذه السياسة السلمية بين شعب « يى » ، الذى ألغى الرق فى ١٩٥٦ بعد أربع سنوات من الاقناع والاقتناع ٠ على أن هذه السياسة شابها بعض الغموض واللبس كما قال وننجتون (١٩٥٩) بعد زيارته لمنطقة الجبال الباردة الصغرى ، اذ اعتقد العبيد السابقون أن علاقة الرق التى ربطتهم بأسيادهم السابقين آلت الى الحكومة الصينية ٠ وفى غير ذلك من المناطق أدى تجاور الحدود الى هروب بعض أفراد القلة الممتازة فى شعب التاى باقليم تيهونج (أوشان) ممن طبق عليهم الاصلاح الزراعى فى ١٩٥٥ ، وفى شعب سيبسونج بانا الذى طبق عليه هذا النظام نفسه ٠ ونشبت الثورة المسلحة بين أهل التبت (بعد تردد طويل) فى ١٩٥٩ ، مما أدى الى تدخل جيش التحرير الصينى ٠

بيد أن السكان الآخرين انتقلوا الى مرحلة « التحول الاجتماعى » ، حيث أعيد تجميع الأراضى الموزعة عليهم الى تعاونيات انتاجية ، وذلك قبل أن يسرع ماوتسى تونج خطى الاصلاح بطريقة قاسية ، فأدمج السكان

جميعا من أقلية وأغلبية فى بوتقة انصهار واحدة هى « الكوميونات الشعبية » ، (الكوميون جماعة من الناس يعيشون معا ، ويشتركون فى ملكية الأرض) . وهكذا تم التحول الاجتماعى دون ضغط أو اثارة كراهية . ومع أنه يجب علينا اليوم أن نسلم بأنه حدثت بعض مظاهر الفشل الى جانب مظاهر النجاح الباهر فى سياسة الأقليات التى دعا اليها برنامج الجبهة المتحدة للقوى الوطنية (الطبقة العاملة ، والفلاحون ، والبورجوازية الصغيرة الريفية . والرأسمالية الصناعية الوطنية) فان نزاهة الانثروبولوجيين وغيرهم من الباحثين الاجتماعيين ليست موضع شبهة . ويتضح ذلك اليوم بعد اعادة نشر بعض التقارير البحثية — فى الداخل والخارج — فى السلسلة المعروفة باسم « أبحاث حول المجتمعات وتاريخ الأقليات القومية فى الصين » . وفى الوقت نفسه فان أبحاث اللغويين الذين توصلوا فى صبر وجلد الى حل عقدة اللغات واللهجات المختلفة أدت الى تصنيف كامل للغات الأقليات لأول مرة . وقد أدى الاستخدام العملى لهذه الأبحاث الوصفية والتحليلية الى استخدام الحروف اللاتينية فى كتابة الكثير من هذه اللغات ، وبخاصة ما ليس له شكل كتابى ، أو ما لا يستخدم شكله الكتابى التقليدى الا قليلا . وفى كل الأحوال ظهرت هنا وهناك كتب للمطالعة ومعاجم ثنائية اللغة . ثم جمعت الآداب الشفوية لهؤلاء السكان ، وترجع الى هذه الفترة غالبا الترجمات الأولى لهذه الآداب الى اللغة الصينية .

٢ — الناس

فى السنوات الأخيرة من امبراطورية المانشو وصلت الى الصين الأصداء الأولى لتطور الاثنولوجيا فى العالم الغربى ، وذلك عندما ظهرت فى ١٩٠٢ ترجمة الكتاب الذى ألفه العالم اليابانى أريجا نجاو بعنوان « نشأة الأسرة وتطورها » ، وهذا الكتاب مبنى على أساس المؤلفات التى صنفها كل من سبنسر ومورجان . وسرعان ما ترجم الى الصينية كتاب مورجان بعنوان « المجتمع القديم » ، وكتاب سبنسر بعنوان « مبادىء علم الاجتماع » (السوسيولوجيا) وأخذ تأثير الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا الغربية يظهر بوضوح فى مؤلفات المؤرخين الصينيين المحدثين الذين استخدموا بعض المفاهيم الجديدة تماما مثل كلمة « الطوطم » (حيوان أو نبات يتخذ رمزا للأسرة أو العشيرة ، وكلمة « التابو » (المحظورات أو المحرمات) ، وكلمة « المانا » (قوى الطبيعة المتجسدة) ، وظهرت فى الصحف الصينية بشكل متسلسل لأول مرة مؤلفات بعض الكتاب الغربيين

مثل « تاريخ الزواج البشرى » لمؤلفه وسترمارش (نيويورك ، ١٨٩١) و « قواعد المنهج السوسيولوجى » لمؤلفه دوركهايم ·

وعلى مدى عقود أربعة من السنين أخذت الاتجاهات الأساسية فى الاثنولوجيا الغربية تظهر فى الصين ، ثم انتشرت على يد فئة من شباب المثقفين الذين تاقت نفوسهم الى معرفة أسرار التقدم التكنولوجى والتحول الاجتماعى ·

وكانت نظرية التطور أول مثال لذلك ، اذ انتشرت على يد تساى يوان باى (١٨٦٨ ـ ١٩٤٠) ، ذلك المربى والباحث الصينى العظيم الذى اطلع على نظريات التطور بين سنة ١٩٠٨ وسنة ١٩١١ فى أثناء دراسته الفلسفة ، والأدب ، وتاريخ الحضارة ، والأنثروبولوجيا بجامعة ليبزج · وبعد عودته الى الصين فى ١٩١٢ عين مديرا لجامعة بكين فى ١٩١٧ · وبعد ست سنوات من تقلده لهذا المنصب عاد الى أوربا فى ١٩٢٣ ليدرس نظم التعليم فيها · وفى ذلك الوقت رشحته حكومته لتمثيل الصين فى المؤتمر الدولى للاثنولوجيا الذى انعقد بمدينة استوكهلم فى أغسطس/سبتمبر ١٩٢٤ لبحث موضوع أمريكا قبل خرستوف كولمبس ، والهنود الحمر فيها ·

وعلى أثر هذا المؤتمر وزيارة تساى يوان باى لمتحف الاثنوغرافيا بمدينة همبورج توقف فى جامعة همبورج ليدرس الاثنولوجيا حتى تلقى برقية من حكومته تستدعيه الى الصين فى أوائل ١٩٢٦ · وفى هـذه السنة نفسها نشر مقالا فى مجلة « زازى » بعنوان « فى الاثنولوجيا » يعد بمثابة نقطة تحول فى تاريخ الاثنولوجيا الصينية · فمن جهة ندد بطابع الوعى الطبقى فى الاثنولوجيا الغربية لأنهـا تهدف الى دراسـة الشعوب الخاضعة للاستعمار فقط ، ومن جهة أخرى أكد أهمية الاطلاع على الوثائق التاريخية للصين القديمة من الناحية الاثنولوجية ، لأنهـا تكشف لنا ـ مثلا ـ عن ظهور فكرة الطوطم ، وأسبقية انتساب الولدان الى الأمهات بدلا من الآباء ، الخ · ثم ترجم كلمة اثنولوجيا الى اللغـة الصينية بكلمة **minzuxae** بدلا من كلمة renzhong التى تفيد معنى السلالية racialogy أو كلمة renlei xue التى تفيد معنى الأنثروبولوجيا · وكان شغوفا بدراسة المجتمعات البدائيـة لدرجـة أنه عندمـا أسس فى ١٩٢٨ معهد البحوث المركزية المخصص لدراسة القانون ، والاقتصاد والسوسيولوجيا ، شكل فى مركز البحوث السوسيولوجية أول فريق لدراسة الاثنولوجيا تحت رياسته ·

وتمشيا مع البرنامج الذى وضعه أوفد تباعا نخبة من شباب الاثنولوجيين الصينيين ، ليقوموا بدراسات ميدانية ، فأوفد فى ١٩٢٨ يان فولى وشانج تشنجزو لدراسة أحوالى شعب ياو فى اقليم لن ين . وفى ١٩٢٩ أوفد لن هوكسيانج لدراسة أهالى تايواى ٠ وفى ١٩٣٠ أوفد لن شوئن شنج وشانج تشنجزو لدراسة شعب هتشى وجولدس فى اقليم سنجارى الأرنى ، وفى ١٩٣٢ أوفد لن شن شنج وروى يه فو ويوبج شيهنج لدراسة شعب مياو فى غرب هونان ٠ وفى ١٩٣٣ درس هؤلاء شعب شى باقليم ذيجيانج ٠ وفى ١٩٣٤ أوفد لن شوئن شنج وتاو ينكيو لدراسة شعب يى بمقاطعة يونان ٠ وفى أثناء ذلك استمرت حركة ترجمة المؤلفات الكبرى فى الغرب الى اللغة الصينية ، ففى ١٩٢٦ ترجم كتاب « الأنثروبولوجيا » بقلم تايلور ، وفى ١٩٣١ ترجم كتاب «الأنثروبولوجيا» بقلم ماريت كما ترجم كتاب « النخيل الذهبى Golden Palm » بقلم فريزر ، وقام لى آنشى فى ١٩٣١ بترجمة المجلد الثالث من هذا الكتاب (الذى يبحث فى سيكولوجية السحر السمبتاوى) تحت عنوان « نظرية السحر » ٠ وكان لفريزر تأثير حاسم على جيانج شاو يوان فى مؤلفاته الأولى ، وفى مؤلفاته الأخيرة مثل كتاب « رحلة الى الصين القديمة » (١٩٣٥) ٠ ولما كان لى اكسيان من تلاميذ أ٠س ٠ هادون فقد أوضح بجلاء اتجاهات وحدود نظرية التطور فى هذه الفترة مركزا اهتمامه على البحث فى الخصائص الثقافية ، وعاد من أبحاثه الميدانية بين ظهرانى شعب لى فى اقليم هينان بتقارير متتابعة عن « عبادة التماثيل المنحوتة من الخشب بين شعب لى » (١٩٣٥) ، و « الوشم » (١٩٣٦) ، و « مزمار اليهود » (١٩٤٠) وهو مزمار أشبه بالقيثارة ، يوضع بين الشفتين ويعزف عليه بالأصبع ، و « دراسة أولية عن أصل هذا الشعب » ، وتقرير آخر عن « الأقنعة » ٠

ولم تحظ « نظرية الانتشار الثقافى » (نظرية تقول ان أوجه التشابه الثقافى بين شعوب ينفصل بعضها عن بعض انفصالا بعيدا دليل على الاتصال التاريخى بينها) التى قال بها الأب شميدت وجريبنر ، الا بتأييد نفر قليل فى الصين على الرغم من تدريس هذه النظرية فى جامعة فورين الكاثوليكية فى بكين ، والكتابة عنها فى بعض المجلات مثل مجلة الدراسات الأجنبية والاثنولوجيا المنشورة بالانجليزية والفرنسية والألمانية ، والمخصصة للاثنولوجيا واللغويات والآثار القديمة ٠ وكانت موضوعاتها الجوهرية مثل الطبقات والمناطق والدوائر الثقافية شائعة أساسا بين الاثنولوجيين الأجانب مثل د٠ هانز ستوبل الذى قام بدراسة شعب ياو فى اقليم جوانجدنج ، وشعب لى فى هينان ، كما كانت شائعة

ـ بدرجة أقل ـ فى أبحاث تاوينكيو الذى سبق له أن درس الأنتروبولوجيا التطبيقية والاثنولوجيا ، وعلم الوراثة ، فى برلين وهمبورج ٠

ولما عين تاو ينكيوا مديرا للدراسات السوسيولوجية (الاجتماعية) بجامعة يونان خلال حرب المقاومة ضد اليابان شكل فريقا للبحث فى العلوم الانسانية بين سكان الحدود ٠ وتمتع تاو بنفوذ قوى بوصفه مديرا لتحرير مجلة « العلوم الانسانية فى الحدود » حتى موته فى ١٩٤٤ ٠ بعد أن سلم ادارة الدراسات السوسيولوجية الى ووون تساو أحد اللاجئين من جامعة يانجنج فى بكين ٠

ولم يكن للمذهب الأمريكى القائل بمبدأ الاقليمية (١) الذى أسسه بوس وتلاميذه تأثير كبير فى الاثنولوجيين الصينيين ، وبخاصة فى نقده لنظرية التطور عند مورجان ، على الرغم من أن هذا المذهب لم يكن مجهولا لديهم ٠ ولم يترجم كتاب لوى بعنوان « المجتمع البدائى » الى الصينية الا بعد ١٩٣٥ ، وكذلك كتاب وسلر بعنوان « مدخل الى الانثروبولوجيا الاجتماعية » ٠ أما كتاب بوس نفسه بعنوان « الأنثروبولوجيا والحياة الحديثة » الذى ترجمه يانج تشنجزى فلم ينشر الا بعد ١٩٤٥ ٠

وراجت أفكار بوس وكريبر عن المناطق والسمات الثقافية رواجا أكبر فى الدوائر السوسيولوجية ، حيث ظهر اتجاه نحو السوسيولوجيا الثقافية ٠ وكان أكبر ممثل لهذه المدرسة هو صن بنوين ، من تلاميذ بوس فى كولومبيا ، وهو الذى رأس الدراسات السوسيولوجية بالجامعة المركزية فى بكين وتقرر تدريس كتابه « مبادىء السوسيولوجيا » ، فى عدد من الجامعات وبصرف النظر عن الترجمات والمقالات النظرية فان البحوث الميدانيـــة كبحوث ووزيلين وشين جوجن بشأن مجتمعات مياو ومجتمعات يى فى جويز وكانت نادرة ٠ بيد أن داى يكسوان كان فيما يبدو هو الوحيد الذى استخدم على الوجه الأكمل فكرة السمات الثقافية الغريبة فى دراسته لشعب « لاو » التى جمع فيها من المصادر التاريخية عددا من السمات الثقافية الغريبة التى سماها « سمات شعب لاو » ، ومنها : المنازل المبنية على قوائم أو ركائز فوق سطح الأرض ، والطبول البرونزية ، والوشم ، وصقل الأسنان ، ودفن الموتى عند سفح صخرة شاهقة ، وصيد الرؤوس (الاغارة على قوم لقتلهم وأخذ جماجمهم) ، والشرب عن طريق

---

(١) الاقليمية هى نظرية سياسية تقول بان لكل جماعة سياسية الحق فى مراعاة مصالحها الخاصة ، وفى التمتع بالاستقلال خاصة ، بصرف النظر عن مصالح الجماعات التى تفوقها عددا وشأنا (المترجم) ٠

الأنف ، الخ · وفي دراسته للمنازل المبنية فوق سطح الأرض على ركائز ، وهى عادة « بدائية » متبعة فى جنوب غرب الصين ، قام باجراء بحث عن مركز هذه السمة الثقافية الغريبة ، ويشمل هذا المركز جنوب الصين ، وكل الأقاليم الساحلية فى جنوب شرقى آسيا ·

وكان للمدرســة الفرنسية فى علم الاجتماع (السوسيولوجيا) تأثير هام ودائم فى الاثنولوجيين الصينيين ، وبخاصة زعيم هذه المدرسة وهو دوركهايم الذى ترجمت كل مؤلفاته تقريبا الى الصينية ، وموس الذى حضر دروسه فى باريس كثير من رجال الرعيل الأول من الاثنولوجيين الصينيين · وجدير بالذكر أن مؤلفات لين شوئن شنج ابتداء من مقاله الأول عن شعب جولدس (هتشى) فى سنجارى الى وصفه لشعب مياو فى هونان ، بالاضافة الى دوى ييه فو ، تسير على نهج موس فى مراعاة الدقة فى ذكر تفصيلات الحياة اليومية حتى ما كان منها فى غاية التفاهة · أما يانج تشنجزى ــ وهو من رواد الدراسات الخاصة بشعب « يى » فى يونان ــ واكسيو بيتانج الذى قام بدراسة شعب ياو فى كوانج اكسى ثم شعب اكسى فى سشوان ، فانهما سارا فى بحوثهما الميدانية على طريقة موس التى طورها لين شوئن تشنج · وكانت الطريقة المتبعة فى الدراسات الاثنولوجية التاريخية كالتى قام بها يانج تشنجزى حول شعب « يى هى التنظيم النقدى للوثائق المستقاة من الدراسات والمقالات المحلية والنقد الرئيسى الذى يوجه اليوم الى الذين قاموا ببحوث ميدانية هو تقليلهم من شأن الأوضاع الاقتصادية برفضهم تقديم أى تفسير لأسباب التطور الاجتماعى · أما غيرهم ممن قاموا بنشر الاثنولوجيـا والسوسيولوجيـا الفرنسية فى الصين ، مثل يانج كون ، وهو من تلاميذ موس وجرانيه ، ومن أساتذة جامعة بكين وجامعة يانجنج ، ومن المشاركين فى الدراسات الصينية بالمركز الفرنسى الصينى للصينولوجيا (علم اللغــة والآداب والثقافة الصينية) ، ومثل واى هويلين أستاذ الثقافة بجامعة صن يات صن فى كانتون ، فان النقد الذى يوجه اليهم هو عدم قيامهم بدراسات مادية مستمدة من الميدان توضيحا للنظريات التى أعلنوها · وهم من هذا الوجه يشبهون من كل الوجوه الاثنولوجيين الفرنسيين فى العقد الرابع والعقد الخامس الذين سيطر عليهم احترام « الظاهرة الاجتماعية الكلية » ·

ونقول فى النهاية ان المدرسة الوظيفية الانجليزية كان لها أعظم الأثر فى السنوات السابقة على حركة التحرير · ويرجع الفضل فى نشرها بالصين الى وو ونزاو الذى كتب عدة مقالات عنها بين سنة ١٩٣٦ وسنة ١٩٤٤ · وتتركز المدرسة الوظيفية الصينية فى قسم السوسيولوجيا

بجامعة جان جنج · ولم يكن وو ونزاو من أتباع رادكليف براون ومالينوسكى اللذين اكتشفهما بعد تربعه على كرسى الأستاذية فحسب ، بل كان أيضا باحثا ميدانيا فى البيئات الحضرية والريفية بين شعب الهان (سكان الصين الوطنيين) وبين شعب باو ، وشعب يى ، وشعب تاى ، وذلك بعد نفيه الى مقاطعة يونان التى أقام فيها ، بمساعدة مؤسسة روكفلر ، محطة يونان للأبحاث ، وجمع حوله فى يان جنج ثم فى كون منج نخبة من شباب الانثروبولوجيين الاجتماعيين مثل : زانج زيى ، ولى آنشى ، ولى يولى ، وتيان دوكانج ، ولين ياوهوا ، الخ ، وأشهرهم فاى اكسياتونج الذى خلفه فى رياسة محطة يونان للأبحاث ·

وبهمة لا تعرف الكلل نشر بين سنة ١٩٤٣ وسنة ١٩٤٨ هو ورجاله ما لا يقل عن تسعة مجلدات من المترجمات والمقالات الخاصة بالريف المكتوبة بالطريقة الوظيفية بالاضافة الى أبحاث عن الأقليات القومية ، كذلك البحث الذى أجراه تيان دوكانج عن شعب تاى على حدود بورما ، وبحث لين باهوا عن شعب يى فى اقليم الجبال الباردة ·

ولكن كان هناك عدد معين من الاثنولوجيين الذين لا ينتمون فى الواقع لأى من التيارات القادمة من أوربا أو من أمريكا : منهم جيانج ينج ليانج الذى لا تزال أبحاثه عن شعب ياو ، ويى ، وتاى ، فى مقاطعة يونان ، جديرة بالثقة والقبول ، ومنهم ماتشانج شو الذى نشر فى ١٩٦١ كتابا عن « الرق والتنظيم القبائلى فى مملكة نان تشاو » ، ومنهم سن جاوو ، وزين اكسيوجنج · أما اكسيولان جوانج المعروف فى الخارج باسم فرانسيس ل · ك · هسيو فقد اغتنم فرصة نفيه الى يونان ليقوم بدراسة سكان المنطقة الواقعية حول تالى · وأصدر فيما بعد كتابه الشهير : « تحت ظلال الأسلاف · وكذلك أ·ف مارتن س· يانج مقالاته بعنوان « تابتو » و « قرية صينية » و « مقاطعة شانتونج » ·

انقسام ١٩٤٩

ويتخلص الموقف قبل تولى الشيوعيين الصينيين زمام السلطة فى البلاد (وتوصف هذه الحركة منذ ذلك الوقت بحركة التحرير) فى أن الاثنولوجيين الصينيين انقسموا الى عدة طوائف اشتركت جميعها فى القيام بأنشطة استطلاعية على مساحة شاسعة ، وأجروا أبحاثهم فى أجزاء من الأرض التى أتيح لهم التنقل فيها ابان الحرب ضد اليابان وخلال الحرب الأهلية · وتوقف انتماؤهم الى هذه المدرسة او تلك على العلاقات الشخصية

وبخاصة العلاقة بين الأستاذ والطالب ، كما توقف على النفوذ الخارجي ٠ أما وو ونزاو الذى سبق أن حضر دروس بوس فى كولومبيا واستقبل روبرت ا ٠ بارك عند قدومه من شيكاغو ليكون أستاذا زائرا فى ١٩٣٢/٣١ فقد آثر المدرسة الوظيفية الانجليزية ووجه أنظار تلاميذه شطر هـــذه المدرسة ٠ أما فاى هسياو تونج الذى سبق أن درس على يد بارك فى يان جنج فقد توجــه الى لندن ليكتب رســالته الجــامعية تحت اشراف مالينوسكى ٠

وعلى هذا النحو ظلت هيئة الباحثين التى جمعها تساى يوان بى (توفى فى ١٩٤٠) حول لين شوين شنج ، وروى به ــ فو ، متماسكة ، فحذا كبار التلاميذ حذو أساتذتهم ٠ وكان لهذا سبب هام ، هو صعوبة الحصول فى الجامعات الصينية ــ كما كان الحال فى الغرب ــ على وظائف لتدريس الاثنولوجيا ٠ وباستثناء معهد التاريخ وفقه اللغة ، ومعهد العلوم الاجتماعية فى أكاديميا صينيكا ، لم يكن هناك سوى ١٤ كلية جامعية تستخدم بعض مدرسى الاثنولوجيا ٠ ولما كان عدد الكراسى المتاحة فى هـــذه المـادة محـدودا فان كثيرا من هؤلاء المدرســين قاموا بتدريس السوسيولوجيا بدلا من الاثنولوجيا ٠ وكان هذا يصدق بصفة خاصة على أصحاب المدرسة الوظيفية الذين قدموا دراساتهم عن مجتمعات الهان على أنها « سوسيولوجيا » (دراسات اجتماعية) ٠ واشتدت حدة المنافسة عندما عاد فريق المدرسين من الشمال والشرق الى الجنوب الغربى من البلاد ٠

والملاحظة الثانية التى يجب ايرادهــا فى هــذا الصــدد هى أن الاثنولوجيين الصينيين كانت لديهم فكرة جيدة عن المقولات المختلفة التى حفلت بها العلوم الاجتماعية ، وذلك بفضل الدراسات التى تلقوها فى الخارج وبفضل ترجمتهم للكتب الأســاسية واتصـــالهم بالاثنولــوجيين الغربيين والأمريكيين العاملين فى الصين ، فاستطاعوا أن يختاروا منها ما يناسبهم ، آملين على الدوام أن تكون بحوثهم عونا على تقدم المعرفة ٠

وعلى الرغم من أنهــم لم يكونوا يجهلون النظرية الماركســية فلم يعتنقها سوى القليل منهم ، أســوة بما فعله فى هـــذا الصــدد معظم السوسيولوجيين والاثنولوجيين فى الغرب ٠

وبصرف النظر عن الدراسة التى قام بها ماوتسى تونــج لحركات المزارعين فى هونان ، التى يرجع تاريخها الى ١٩٢٧ وما أعقبها فى كتابه بعنوان « نظرة الى هسنج كو » خلال الفترة السابقة على حركة التحرير ، فانه لم تظهر أى دراسات ماركسية أخرى ما عدا دراسات شن هانسنج ٠

ولما كان ماو مؤرخا بحكم دراسته التى تلقاها فى الولايات المتحدة وفى انجلترا فقد تخصص فى النهاية فى بحث النظم الزراعية لكى يتسنى له أن يفهم تاريخ الصين على نحو أفضل · وظهرت دراسته الرئيسية الأولى بانجلترا فى ١٩٣٦ بعنوان « مالك الأرض والفلاح فى الصين » · وسرعان ما أهلته شهرته الدولية لرياسة معهد العلوم الاجتماعية فى « أكاديميا صينيكا » ، وأصبح عضوا عاملا بالقسم الصينى فى معهد العلاقات الباسيفيكية الذى أنشىء سنة ١٩٢٥ فى هاواى « لدراسة أحوال الشعوب فى الباسيفيكى (المحيط الهادى) رغبة فى تحسين العلاقات بينها » · وفى ١٩٢٩ نشر بحثه بعنوان « رأس المال الصناعى والفلاحون الصينيون: دراسة لمعيشة زراع التبغ الصينى » ، وهو بحث يغطى ١٢٧ قرية و ٣ مقاطعات ، موضحا أثر حركة التصنيع الحديثة فى الحياة اليومية فى اطار ما يشبه النظام الاقطاعى · وأخيرا ، وبعد هروبه الى الغرب ، أخرج بحثين ميدانيين أحدهما حول شعب تاى بمنطقة سبسونج بانا بمقاطعة يونان والآخر حول شعب كامبا باقليم سكيانج ، وتولى معهد العلاقات الباسيفيكية نشرهما فى مجلد واحد فى ١٩٤٩ · وكان تحليله للطبقات الاجتماعية والنظم الانتاجية يشبه البحث الذى قام به بعد حركة التحرير وأدى الى الاصلاح الزراعى ·

وكان أصحاب المذهب الوظيفى (العملى) يطمحون أيضا الى أحداث التغييرات الاجتماعية الكبرى التى كانت ضرورية لتحديث الصين ، ولكن ما كانوا يطمحون اليه ليس هو وضع الأسس اللازمة لاشعال نار الصراع الطبقى بل هو ايجاد الدوافع الوظيفية لتطوير المجتمعات التقليدية على أسس سليمة · وكانت هذه الخطة التقدمية (التدريجية) بمثابة التزام سياسى · ولذلك أثارت الشبهات والشكوك فى أعين الكومنتانج وغيره من الاثنولوجيين الذين اعتقدوا مع تشنج أن الالتزامات السياسية الحماسية لا تتفق على الاطلاق مع روح البحث العلمى فى العلوم الاجتماعية ·

أما فاى هسياو تونج وتلميذه تشانج تسى يى فقد أصدرا بعد نفيهما فى العقد الخامس ثلاث دراسات اجتماعية ظهرت بالانجليزية فى ١٩٤٥ تحت عنوان Earthbound China أى الصين المرتبطة بالأرض ، ويقصد بذلك ملاك الأرض والفلاحين · وزاد فاى الأمر ايضاحا فى مقاله بعنوان « الفلاحون والأرستقراطيون » : تفسير للأوضاع الاجتماعيه فى الصين وما يطرأ عليها من تغييرات ، الذى نشره فى المجلة الأمريكيه لعلم الاجتماع ، المجلد ٥٢ ، العدد ١ ، ١٩٤٦ · وقد لقى فاى نجاحا كبيرا فى الخارج حيث دعى الى القاء محاضرات حول الموقف فى الصين ، فشجعه ذلك على نشر سلسلة متتابعة فى الأبحاث فى ١٩٤٨

بعنوان « الصين الريفية والتعمير الريفى » ، وفى هذه الأبحاث دعا الى فكرة الانتقال والتحول التدريجى بالنسبة لطبقة ملاك الأراضى الذين يشكلون الطبقة المختارة والقلة الممتازة فى الريف الصينى ٠

وتأيدت هذه المواقف بالتزام سياسى أيضا ٠ وتفصيل ذلك أن فاى جمع شمل « الحركة الديمقراطية » المعادية للكومنتانج ، التى كان يقودها معلمه السابق بان كوانج تان (كونتن بان) ، وون ـ يى ـ تو ٠ ثم ان معاداة الكومنتانج أدت الى جمع شمل رجال المذهب الوظيفى الذين كانوا يأملون أن يكونوا قوة ثالثة بين الشيوعيين والوطنيين ، ويدعـون الى المصالحة الوطنية ٠ وهذا يفسر رغبتهم فى البقاء بالصين ليكونوا سندا للتحولات الكبرى التى حدثت فى ذلك الوقت ، وأدت الى وقوع الصين كلها تقريبا فى قبضة الشيوعيين فى ١٩٤٩ ، فعاد زعيمهم ووون تساو الى بكين فى ١٩٥١ بعد أن رفض دعوة من جامعة ييل الأمريكية ٠

وهذه الخطة العامة التى انتهجها الوظيفيون تتعارض تماما مع خطة الاثنولوجيين من رجال « آكاديميا صينيكا » الذين انسحبوا مع الوطنيين الى جزيرة تايوان (فرموزا) ٠ وفى ١٩٥٥ أسس لنج شن شنج معهدا للاثنولوجيا فى نان كانج ٠

وسواء هرب الاثنولوجيون الصينيون الى تايوان أو آثروا البقاء فى الصين فانهم فى كلتا الحالين بنـوا اختيارهم على أساس تقـــديرهم للموقف ٠ فبعضهم قدر أن البقاء فى الصين يعنى المشاركة فى الثورة ، وفى ادارة البلاد ، بوصفهم اخصائيين اجتماعيين ٠ وبعضهم قدر أن الهرب من قبضة الشيوعيين يعنى صيانة حرية الفكر والحفاظ على المعرفة التى اكتسبوها ، والتى تلزم البلاد فى المستقبل ٠

ولم تكن وطنية كل من الفريقين محل شك فى أى يوم من الأيام ٠ ومع أن بعضهم غادر البلاد ولجأ الى أمريكا أو انجلترا فانهم فعلوا ذلك حفاظا على تخصصاتهم الأكاديمية ٠ ولذلك كان هذا الانقسام سطحيا مهما بدا عميقا فى ذلك الوقت ٠ والدليل على ذلك أن مؤتمرا انعقد فى ١٩٨٣ بجامعة هونج كونج الصينية لبحث موضوع التحديث والثقافة الصينية فشهده ٣٦ من مشاهير أساتذة الجامعات وطلاب البحوث الصينيين من جمهورية الصين الشعبية أو تايوان أوسنغافورة أو هونج كونج ، وكان من بين أقدم الموجودين فاى هسياو تونج ووى به فو اللذان لم يرهما أحد منذ أكثر من ثلاثين عاما ٠

٣ ـ الأفكار

كتب موريس فريدمان فى ١٩٦٢ يقول : « اذا استثنينا أمريكا وأوربا الغربية ألفينا أن الصين كانت قبل الحرب العالمية الثانية من أشهر المراكز السوسيولوجية فى العالم » • وهـــذا الثناء يصدق على جميع المشتغلين بالاثنولوجيا فى الصين وبخاصة أصحاب المذهب الوظيفى ، لأنهم جمعوا فى غضون سنوات قليلة قدرا كبيرا من المواد والخبرة فى الميدان •

وفى الوقت نفسه أصبحت الاثنولوجيا منذ عهد تساى يوان باى قوة معترفا بها ، وأدت دورا كبيرا فى مجال الأفكار الخاصــة بتحديث الصين • ولكن يجب ابداء ملاحظة واحدة بشأن هذا الثناء ، وخلاصتها أن الماركسية التى ازداد نفوذها على المسرح السياسى يوما بعد يوم لم تتغلغل فى النظرية الأنثروبولوجية حتى حينما أثرت مباشرة أو بالواسطة على أعمال الاثنولوجيين • زد على ذلك أن معظم الاثنولوجيين الاجتماعيين من أصحاب المذهب الوظيفى (وعدد معين من الاثنولوجيين) كانوا يشغلون كراسى السوسيولوجيا فى جامعاتهم • ولكن لم يكن فى النموذج الستالينى الذى تقوم عليه المساوية (مذهب مــاو) فى ذلك الوقت أى مجـــال للسوسيولوجيا التى وصمت بأنها علم بورجوازى (رأسمالى) رجعى ، وانها درع أيديولوجى للرأسمالية •

ووقع أصحاب المذهب الوظيفى فى الفخ الذى أرادوا به التمويه على غيرهم • ذلك أنهم احتــالوا بطريق الخـــداع على ادخال الانثروبولوجيا الاجتماعية فى ثوب « السوسيولوجيا » • ولكنهم لم يقعوا دون غيرهم فى الفخ الذى أطبق عليهم • ذلك أن أساتذة الجامعات غير الماركسيين وغيرهم من المثقفين الصينيين أرغموا على تغيير أفكارهم وعقائدهم •

وسادت بين سنة ١٩٤٩ وسنة ١٩٥٢ فترة من الشك والقلق • واغتنم تشنج كون هذه الفرصة لمواصلة دراسته للمجتمعات القروية بالقرب من قرية كانتون مع مجموعة من الدارسين ، فاستطاع أن يقيس تأثير حركة التحرير فى هذه القرية حتى نهاية ١٩٥١ • وفى الوقت نفسه بذل فاى هسياو تونج وأصدقاؤه فى جامعات يانجنج وكونجهوا وفورين جهودهم لانقاذ علمهم بتعديله على النحو الذى يتلاءم مع الأذواق السائدة • ولكن لقد ذهبت جهودهم أدراج الرياح ، لأنه تقرر نهائيا حذف السوسيولوجيا من برامج الجامعات فى ١٩٥٢ ، مما أرغم يشنج كون وفرانسيس ل • ك • هسيو على مغادرة البلاد ، والاقامة فى الولايات المتحدة •

وتقرر نقل كل من وو ون تساو ، ولين باو هوا ، وكونتين بان ، الى المعهد المركزى للأقليات الذى افتتح أبوابه فى بكين (١٩٥١) • وفى ١٩٥٢ أيضا عين تشين هان سنج نائبا لرئيس هيئة تحرير المجلة المعروفة باسم « تشايناری کونسترکنز » ، ثم عين أيضا فيما بعد مديرا مساعدا لمعهد بحوث العلاقات الدولية بأكاديمية العلوم الذى أعاد كوموجو تنظيمه فى ١٩٥٥ • أما الاثنولوجيون بالجامعات الاقليمية فان كثيرا منهم استطاع الالتحاق بأحد المعاهد التسعة للأقليات ، التى أنشئت فى الأقاليم بين ١٩٥١ و ١٩٦١ ، وبهذا شاركوا ، اما بالذات واما بواسطة تلاميذهم ، فى حملات الأبحاث الكبرى التى أجريت فى العقد السادس • أما الذين آثروا التدريس فى جامعاتهم فقد أرغموا على اعداد أنفسهم لتدريس التاريخ •

المخطط الأول للانثروبولوجيا الصينية الماركسية

لقد تطلب ادماج الاثنولوجيين الصينيين فى المجتمع الاشتراكى — بعد المرحلة الأولى من تغيير أفكارهم وعقائدهم — اعادة تحديد دورهم وتقنين علمهم ، فتبوأت الاثنولوجيا مكانها فى النموذج الستالينى ، خلافا للسوسيولوجيا التى اعتبرت معارضة للماركسية « العلمية » ، وذلك لسببين :

أولا : لأن الاثنولوجيا كانت مصدر الهام لكل من ماركس وانجلز فى تطوير نظريتهما عن نشأة وتطور المجتمعات •

وثانيا : لتضافر الأسباب الداعية الى أن تكون الاثنولوجيا مادة أكاديمية فى الدولة الاشتراكية • وكانت وظيفتها الرئيسية هى السيطرة على الأقليات القومية ، وادماجها فى المجتمع الاشتراكى •

وعلى الرغم من أن تحديد السياسة العامة تجاه الأقليات فى الصين كان يتم بواسطة الحزب الشيوعى والدولة فان تطبيق هذه السياسة وايجاد حلول للمشكلات التى تثيرها ترك للسلطات المحلية التى استعانت فى ذلك بفريق من الباحثين الذين اختيروا من الكوادر والاثنولوجيين المحليين •

وأسندت الى الاثنولوجيين من سنة ١٩٥١ الى ١٩٥٥ مهمة جديدة ، هى تعريف القومية ، وتحديد القوميات التى تستحق الاعتراف الرسمى بها • وفى ١٩٥٦ عهد بمشروع جديد أكثر طموحا الى المعهد المركزى للأقليات ، ولجنة القوميات بالجمعية الوطنية الشعبية ، وهو اجراء مسح

شامل للمجتمع ، وتاريخ كل أقلية معترف بها • ولم تقتصر مهمة الاثنولوجيين والكوادر المسئولة عن شؤون الأقليات على تعليم واعداد كوادر جديدة مختارة من الأقليات للمشاركة فى ادارة اقليمهم الوطنى ، بل شملت هذه المهمة ايجاد الوسائل اللازمة للتقليل من انفصال الأقليات حتى يتسنى توجهها الى الاشتراكية • ولكن تحويل المجتمع الصينى التقليدى كان يثير بالفعل عددا من المشكلات ، وكان كثير من الأقليات لا تزال متنوعة ومختلفة مما حال دون تطبيق سياسة ثورية واحدة عليها جميعا بصفة فورية ودون مراعاة الحيطة اللازمة • ولوضع سياسة مناسبة لهذه المجتمعات لم يكن بد من معرفتها بدقة • وهنا استطاع الاثنولوجيون أن يثبتوا جدارتهم وفائدتهم • بيد أن تطبيق مثل هذه الانثروبولوجية ما كان يؤدى الى وضع سياسة ثابتة الا اذا أمكن قياس هذه المجتمعات بمقياس واحد • ولذلك تعين أولا تصنيف كافة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة ، وبمعرفة مكان كل أقلية فى اطار الجدول العام لتطور المجتمعات البشرية يتسنى لنا أن نعرف ماذا يفصل هذا المجتمع أو ذاك عن الدولة الاشتراكية التى يراد توجيه هذا المجتمع اليها • ولهذا كلف أشهر الاثنولوجيين بهذه المهمة فاستعانوا بمؤلفات ماركس وانجلز ، والنموذج السوفيتى للاثنولوجيا الماركسية ، وأمكنهم بذلك أن يضعوا جدولا عاما لتطور المجتمعات والشعوب وأن يتخذوا من هذا الجدول اطارا للدراسات الميدانية •

وبدأت الدراسات والبحوث الميدانية فى ١٩٥٦ واستمرت عاما بعد عام حتى بدأت « الثورة الثقافية الكبرى » فى ١٩٦٦ • وكان هذا يعنى بالنسبة للاثنولوجيين ارجاء برنامج الاثنى عشر عاما للبحوث الى أجل غير مسمى ـ ذلك البرنامج الذى وضعه فاى هسياو تونج تحت رعاية لجنة القوميات المنبثقة عن الجمعية الوطنية • وكان نجاح هذا البرنامج نجاحا لا نظير له فى تاريخ الاثنولوجيا الصينية ، وفى ١٩٦٣ تم اعداد ٢٦٨ من تقارير البحوث • وكان هذا البرنامج قد توقف فى ١٩٥٨ ابان الوثبة الكبرى الى الأمام • وتفصيل ذلك ان فاى هسياو تونج نفسه الذى اشترك فى تنفيذ هذا البرنامج ، وقضى ستة شهور فى يونان من أغسطس ١٩٥٦ الى فبراير ١٩٥٧ لكى يعمل بنفسه ضمن فريق البحث ، لم يلبث أن أثار سخط ماوتسى تونج لنشره فى صحيفة « بيبولزديلى » مقالا بعنوان « الربيع المبكر للمثقفين » وذلك فى ذروة الفترة المسماه « مئة زهرة » • وفى هذا المقال حبذ فاى ضرورة اعادة تأهيل المثقفين ليشاركوا فى الحياة الاجتماعية والسياسية ، وحثهم على الجهر بآرائهم حتى ولو أدى ذلك الى فقد السياسات الرسمية • وقد دفع فاى

ثمنا غاليا لهذه الاهانة (التى وجهت الى ماوتسى تونج) وواجه العقاب من كل لون : من الاتهامات التى وجهت اليه من المقربين اليه الى اعترافات الخصوم ضده • ومنذ ذلك الوقت وضع اسمه رسميا فى قائمة «المنحرفين» واختفى من الحياة العامة ، ولم يعد الى الظهور حتى ١٩٧٢ بعد زيارة الرئيس الأمريكى نيكسون الى بكين •

ولم يكن لمحنة فاى هسياو تونج سوى تأثير قليل على برنامج البحوث الاجتماعية والتاريخية التى استمرت بين الأقليات ، فقاد « يانج كون » الذى استقر فى يونان فى ١٩٤٧ فريقا للبحث الميدانى بين شعب « وا » فى اقليم اكسمنج من أكتوبر ١٩٥٦ الى مايو ١٩٥٧ ، وقضى النصف الثانى من عام ١٩٥٨ بين شعب « شان » فى اقليم تيهونج ، والنصف الأول من ١٩٥٩ بين شعب « يى » فى تشكسيونج ، وربيع ١٩٦٠ بين شعب « يى » باقليم الجبال الباردة الكبرى فى سشوان • وفى ربيع ١٩٦٦ حين بلغ الخامسة والستين من عمره كان لا يزال يشترك فى البحوث التى أجريت بين شعب « هانى » فى اقليم جيانجهى •

ومن النتائج الكبرى لهذه السلسلة من الدراسات القومية جمع وثائق مباشرة كونت صورة جديدة لا تعوض للمجتمعات التقليدية قبل طروء التغييرات الجذرية عليها • ومنها أيضا تدريب معظم الاثنولوجيين من الجيل الجديد فى ذلك الوقت ومنهم العديد من رجال الأقليات الذين بدأوا حياتهم العملية مترجمين أو اعلاميين للقائمين بالدراسات القومية • وأخيرا فان هذه الدراسات الميدانية أدت الى ظهور الاثنولوجيا الصينية المبنية على الأسس الماركسية المتاحة فى ذلك الوقت •

وبناء على هذه الاثنولوجيا الجديدة وضع برنامج اثنوغرافى قريب الشبه بالبرنامج المستخدم فى الدراسات الأولى • وتتلخص النقاط الأساسية لهذا البرنامج فيما يلى :

١ ــ الموقف العام ، ويشمل : اسم القومية ، البيانات والمعلومات التاريخية والجغرافية ، السكان ، العلاقات بين القوميات ، الثقافة ، الصحة•

٢ ــ الاقتصاد ، ويشمل : (أ) حالة القوى الانتاجية (أدوات الانتاج ، معدات الجر والسحب) (كالمستعملة فى جر وسحب المقطورات) ، القوى العاملة ، الأساليب الفنية للانتاج ، شكل الملكية الخاصة بوسائل الانتاج ، تركيز ملكية الأرض والانقسام الى غنى وفقير ، طرق التشغيل ، العلاقات التبادلية ، (ب) التغييرات التى طرأت على الأوضاع الاقتصادية منذ حركة التحرير •

٣ ـ السياسة والمجتمع ، وتشمل التنظيم السياسى والتنظيم الاجتماعى ٠

٤ ـ الحياة والعادات ، وتشمل الحياة المادية ، والزواج والجنائز ، وأيام العطلات ٠

٥ ـ العقائد الروحية ، وتشمل : العقائد الدينية والمخطورات ، والفأل ، والشؤم (الطيرة) ، والأحلام الارهاصية (التى تنبىء بالمستقبل وتحذر منه) ، العلم والمعرفة ، الفنون والمأثورات الشفهية ، الحكايات والأساطير ، الأغانى الشعبية ٠

ويتبين من ذلك أن الباحثين وجهوا اهتمامهم بصفة خاصة الى الأوضاع الاقتصادية ، وهى نقطة الضعف فى الاثنولوجية الصينية قبل حركة التحرير ٠ وقد تم بحث قطاعات خاصة مثل موضوع الرق فى منطقة الجبال الباردة ، ومثل الانتساب الى الأم بين شعب ناهسى Nahsi فى دراسات أكثر تخصصا ٠

والى جانب هذا الجهد الاثنوغرافى سارت النظرية الانثروبولوجية فى اتجاهين : الأول محاولة توضيح أصل وتكوين الجماعات القومية المختلفة ، والثانى محاولة وصف المرحلة التاريخية التى نشأت فيها كل جماعة والتطور الذى طرأ عليها ٠ وعلى الرغم من التفسيرات المقولبة (المصبوبة فى قالب واحد متكرر ، على نحو ثابت لا يتغير) فان القدر المفيد من هذه الدراسات ساعد على تقدم التاريخ القومى فى شرق آسيا الى حد كبير ٠

وما هى الأسس النظرية التى قام عليها تصنيف الجماعات القومية ؟ ان يانج كون الذى درس الأنثروبولوجيا الماركسية فى أوائل العقد السادس مع الخبير السوفيتى تشيبوكوساروف ٠ ثم قام فى ١٩٥٦/٥٥ بالقاء دروس فى قسم التاريخ بجامعة يونان عن « النظرية الماركسية اللينينية فى القوميات والسياسة الصينية نحو القوميات » حاول تفسير هذه الأسس فى كتابه الحديث بعنوان « مدخل الى الاثنولوجيا » (بكين ، ١٩٨٤) حيث قال :

« تنقسم المجتمعات البشرية الى خمسة أنواع من حيث تكوينها الاقتصادى والاجتماعى ٠ وهذا التكوين الاقتصادى والاجتماعى تحدده طريقة الانتاج ٠ وتتألف طريقة الانتاج من القوى الانتاجية وعلاقات الانتاج ٠ وفى طريقة الانتاج تعد القوى الانتاجية أكثر العوامل ديناميكية وثورية ٠ وتطور هذه القوى يكون بطبيعته مستمرا ومتدرجا فى وقت

معا . ولذلك فان القوى الانتاجية هى التى تحدد وجود المجتمع ، وهى السبب النهائى فى تطور المجتمع . وقد أدى التطور الدائم للقوى الانتاجية الى التطور الدائم للمجتمع . وتقسم الماركسية تطور كافة المجتمعات البشرية الى خمس مراحل أى الى خمسة أنواع من حيث التكوين الاجتماعى والاقتصادى ، وهى :

١ ـ المجتمع البدائى .

٢ ـ مجتمع الرق .

٣ ـ المجتمع الاقطاعى .

٤ ـ المجتمع الرأسمالى .

٥ ـ المجتمع الشيوعى وأول مراحله المجتمع الاشتراكى .

« وهذه الأنواع الخمسة هى قانون عام ينطبق على المجتمعات البشرية. ومن هنا كان تاريخ تطور المجتمعات البشرية هو كله تاريخ تطور هذه الأنواع الخمسة من التكوين الاقتصادى والاجتماعى » .

وماذا نجد عند تطبيق هذا المخطط الخاص بالتطور الخطى (أو الذى يسير على نهج واحد « كالخط » المستقيم) على المجتمعات المختلفة فى عالم الواقع ؟ يقول يانج كون الذى كان أثنولوجيا قبل ان يكون ماركسيا والذى توافرت لديه الخبرة بالمجتمعات الحقيقية انه مضطر أن يبين أن الشعوب لا تسير على نهج واحد فى التطور لأن البيئة الطبيعية والظروف التاريخية ليست متماثلة فى كل الشعوب . ولذلك كانت سرعة وطريقة التطور غير متماثلة : فهناك شعوب تدخل مباشرة فى المجتمع الطبقى (المكون من طبقات اجتماعية مختلفة) دون المرور بمرحلة العشائر الأبوية (التى ينتسب فيها الأولاد الى الآباء لا الأمهات) فى حين أن هناك شعوبا أخرى تدخل مباشرة فى المجتمع الاقطاعى دون المرور بمرحلة الرق ، بل هناك شعوب أخرى متخلفة تدفعها شعوب متقدمة الى الأمام فتعبر مراحل عدة من التطور التاريخى وتدخل مباشرة فى مرحلة الاشتراكية . وصفوة القول أن لكل شعب خصائصه القومية ، وقوانينه الخاصة فى التطور ، فمن الضرورى تحليلها على حدة دون وضعها جميعا فى سلة واحدة . الحق أن الماركسية ليست عقيدة جامدة ، وأن المشكلات لا تحل باستخدام الصيغ « الجاهزة » .

هذه الكلمات تذكرنا باختلاف تطور المجتمعات البشرية ، وضرورة التمسك « بروح » الفكر الماركسى لا بحرفية نصوصه فى الأنثروبولوجيا ،

وهي تعد أيضا اشادة من جانب يانج كون بالجهود الرائعة التى بذلها واحد من ألمع تلاميذه هو دو يوتنج ٠

على أن هذا النص الذى كتبه يانج كون لا يدخل فى اعتباره المواقف النظرية التى يتخذها اليوم الاثنولوجيون الصينيون الماركسيون ٠ ذلك أن أنواعا خاصة من النظم الاقتصادية والاجتماعية سواء اندرجت أم لم تندرج فى الجدول العام للتطور تحظى أيضا باعتراف الاثنولوجيين والاقتصاديين ٠ وفى مقدمة هذه النظم نظام « الأقنان » (عبيد الأرض) الذى يتميز عن نظام الرق ، والملكية الاقطاعية للأرض ، وهذه الأنواع الثلاثة موجودة كلها فى الصين : بين التبت وبين تاى ، وبين ويجور ٠ وكذلك هناك فرق بين الرق عند « يى » فى منطقة الجبال الباردة والرق عند « وا » والرق فى الصين القديمة ٠

ويصعب علينا اليوم أن نقول متى ظهرت هذه الأفكار ٠ ذلك أن معظم الأعمال التى تظهر اليوم قد كتبها أصحابها لأول مرة قبل ظهور الثورة الثقافية التى أدت الى اختفاء الاثنولوجيا الصينية نهائيا ٠ ويقول يانج كون فى هذا الصدد ما يلى :

فى ١٩٦٦ بدأت الثورة الثقافية الكبرى ، فاضطهد الاثنولوجيون ٠ وكما حدث لغيرى نهب منزلى ، ووجهت الى التهم علانية فى اجتماعات الحزب ، وحبست فى اصطبل للخيول ، وضاعت كل كتبى ومراجعى بما فى ذلك عشرات الآلاف من البطاقات والمخطوطات ٠ وفى رأيى أن هذه الخسارة لا تعوض ، وأن البحوث أصيبت بنكسة فى ذلك الوقت ٠ بيد أنى لم أتوقف ـ حتى فى هذه الظروف العصيبة ـ عن التفكير فى مشكلات الاثنولوجيا ٠٠٠

تلك كانت الفترة التى كان فيها الحرس الأحمر ـ كما قيل لى فى جويزو فيما بعد ـ يقتحم كل منزل فى أى ساعة من ساعات الليل أو النهار ، ويستولى على الأوراق التى تثبت التهم الموجهة الى صاحبه ٠ وكان السبيل الوحيد ٠ لانقاذ الكتاب من حملة التطهير المتوحشة كتابة هذه العبارة على الغلاف أو صفحة العنوان « قابل للنقد » ٠ وجدير بالذكر أن آلاف الكتب والقواميس البريئة الخاصة بلغات الأقليات حملت على عربات النقل لاتلافها ٠

ولم ينج أحد من الاضطهاد ، فأغلق المعهد المركزى الشهير للأقليات فى بكين بعد ١٩٦٦ وعطلت الدراسة فيه ٠ وفى ١٩٦٩ أرسلت كوادره وأساتذته الى « هوبى » للتدريس فى » مدرسة السابع من مايو » ٠

ونوفي كونتين بان ـ من رجال الحرس القديم ـ في ذروة حملات الاضطهاد (يعتقد بعضهم أنه مات منتحرا كما جرت العـادة في ذلك الوقت) • وسار فاى هسياو تونج ، ولين ياو يوا ، ووو ونتساو ، في أثر رفاقهم فقضوا سنتين من ١٩٦٩ الى ١٩٧٢ في « مدرسة السابع من مايو » حيث يتم اصلاح ما اعوج من أمرهم عن طريق ممارستهم للعمل اليدوى ! وعندما عادوا الى الظهور في ١٩٧٢ لاستقبال الزوار الأجانب بعد انفتاح « ماو » على أمريكا ، كان مصيرهم لا يزال يتأرجح في الميزان ! وهذا يفسر الارتباك وسوء التفاهم الذى حدث عند التقائهم مع نظرائهم الأمريكان في ذلك الوقت •

وأعيد فتح المعهد رسميا في ١٩٧٢ ، ولكن طلابه حتى من انتسب منهم للأقليات كانوا أساسا من حرس الحدود ، ورجال الجيل الأول من عمال الأقليات القومية ، أو من المثقفين الشبان المنغمسين في غمار الأقاليم الريفية • أما الحملة التى شنها الشيوعيون اذ ذاك ضـد كونفشيوس (حكيم الصين القديم) فلم تجد نفعا في تنشيط الذين عادوا ببطء من مزارع اعادة التعليم (مزارع يتلقى فيها العاملون التعاليم الجديدة) • وفي وسعنا أن نقول ان المعهد بعد فتحه لم يعمل بروح الجد الا بعد اختفاء « عصابة الأربعة » (الزعماء الأربعة الذين كانوا يسيطرون على الصين) •

البداية الجديدة للأثنولوجيا

ذلك في الحقيقة هو عنوان الخطاب الذى ألقاه في ٢٠ أكتوبر ، ١٩٨٠ تسيوبو ـ أحد المديرين الأربعة المشاركين بمركز بحوث الأقليات القومية التابع لأكاديمية العلوم الاجتماعية في بكين ـ في حفل افتتاح الندوة الأولى للاثنولوجيا القومية ، المنعقدة في جوييانج في المدة من ٢٠ الى ٢٦ أكتوبر ١٩٨٠ •

ضمت الندوة ٢٢٣ مشتركا من ١٨ مقاطعة ، وشملت ١٩ جماعة قومية مختلفة • ووصل عدد البحوث المقدمة الى رقم قياسى هو ١٧٣ • وكان الغرض المقرر من هذا المؤتمر هو جمع أكبر عدد من المشتركين المعنيين بالبحث في الاثنولوجيا • سواء انتموا الى الحرس القديم أو كانوا من المشتغلين حديثا بهذا الفن • وكان تسيو يو نفسه وهو أخصائى في سكان تونجو المقيمين على ضفاف نهر أرجون على الحـدود مع الاتحـاد السوفيتى ، في مقاطعة هيلونج كيانج الحالية ـ قد قام ببحوث ميدانية في سنة ١٩٥٥ وسنة ١٩٥٧ وكان ينتمى الى الجيل الناشىء من الاثنولوجيين

الذين برزوا من فريق الباحثين الاجتماعيين ممن تحولوا فى الأقاليم التى تقيم فيها أقليات قومية ، خلال السنوات العشر الأولى من حكم الجمهورية الشعبية · ومن بين الفئات الثلاثة : المحاربين القدماء ، والمحاربين الشبان ، وممثلى الشعوب الشقيقة (الأقليات) الذين انتمى اليهم المشاركون فى الندوة وعددهم ٢٢٣ ، كان تسيو بو ينتمى الى الفئة الثانية (المحاربين الشبان) كما هو ظاهر · وكان موضوع الخطاب الذى قضى تسيو عاما فى اعداده هو « مئة زهرة ومئة مدرسة » ، ويتضمن مقارنة صريحة بين وجهات النظر المختلفة دون التحيز الى أى منها والواقع أن السؤال الذى كان يطالع أعضاء الندوة هو : كيف يمكن البدء فى المناقشة والبحث من جديد بعد أن قضى المذهب اليسارى المتطرف بزعامة لين‌بياو وعصابة الأربعة بتحريم الاثنولوجيا زمنا طويلا ؟ وفى رأى تسيو يو أن الضرورة تقضى بتحطيم الحواجز واكتساح العقبات « حتى يتحرر الفكر من ربقة الخرافات القديمة » · ولكن ذلك لا يعنى رفض مذهب المادية التاريخية (وهو المذهب الرسمى للشيوعية) · ذلك أن تسيو بو أكد بلهجة الاقتناع أن « اللنينية الماركسية والماوية (مذهب ماوتسى تونج) هما علم وليستا خرافة · ولكنه استطرد قائلا : « ان اللينينية الماركسية والماوية ليستا بمثابة عقيدة دينية لا يمكن تغييرها أبد الدهر ، بل يجب أن تعرض مبادئهما على محك الاختبار العملى · وهذا هو السبب فى أننا لا نستطيع أن نتجاهل تحليل المواقف المادية الواقعيــة ، ونكتفى بتقليد صيغهمــا وتعبيرهما دون تمييز » ·

صحيح أن نبذ اللنينية الماركسية كان مستحيلا عند الاثنولوجيين الصينيين ، ولكن باب المناقشة فى الندوة فتح بمهارة · ذلك أن المقولات المتضــاربة فى تعريف معنى الاثنولوجيا وتحديد مكانها ودورهــا فى السياسة والبحوث القومية دارت حول نقطتين رئيسيتين :

الأولى : أن اللينينية الماركســـية تحتــوى على السر الأكبر لتطور المجتمعات التاريخى ، ولذلك كانت أعمال ماركس وانجلز نماذج كافية للاثنولوجيين الصينيين ·

الثانية : أن أعمال ماركس وانجلز ، وان كانت ضرورية للتفكير الديالكتيكى (الجدلى) ، يجب اثراؤها بكل المبادىء التى لم تكن موجودة فى زمانهما ومن ذلك التقدم الذى أحرزته المدارس غير الماركسية أو – طبقا للمثل الصينى – اصطياد عصفورين بحجر واحد بمعنى الأخذ بأفضل ما فى الاثنولوجيا الأجنبية مع تنقيتها من الشوائب الدخيلة ، وابتكار اثنولوجيا جديدة ممزوجة بالاثنولوجيــا القديمــة ، أى خلق اثنولوجيا صينية من الاثنولوجيا الغربية ·

والقضية الهامة التى شغلت بال أهل الحنكة والتجربة قبل ١٩٤٩ كانت بالطبع هى خلق اثنولوجيا قومية تأخذ فى اعتبارها التراث الاثنوجرافى الصينى مع مزجه بالنظرية الأنثروبولوجية الحديثة وتجربة الاشتراكية الحديثة . ولكن الأخذ بالنظرية الانثروبولوجية غير الماركسية واستيعاب جوانبها الايجابية لم يكن بالطبع هو أيسر الطرق لأن من شأنه أن يزعج العقليات البيروقراطية عند الذين ظلوا حتى ذلك الحين ينفذون بلبان الطريقة الجدلية فى التفكير .

ولو أنك أمعنت النظر فى أعمال الندوة التى نشر جزء منها لألفيت فيها لمحات عن الأفكار التى ظهرت فيما بعد . ولكن كما هى العادة فى الصين دارت المناقشات فى أكتوبر ١٩٨٠ بعد أن اتخذت القرارات . وفى اطار تنظيم مركز بحوث القوميات التابع لأكاديمية العلوم الاجتماعيه فى بكين انقسمت أهداف البحوث الى سته موضوعات :

١ ـ النظرية الخاصة بالمسألة القومية .

٢ ـ العلاقة بين القوميات .

٣ ـ تاريخ القوميات .

٤ ـ الاثنولوجيا .

٥ ـ اللغويات القومية .

٦ ـ شعوب العالم أجمع .

وفى ١٩٧٩ افتتح فاى هسياو تونج ـ وهو أيضاً عضو مركز بحوث القوميات مركزا للبحوث السوسيولوجية يتألف من قسمين **أحدهما :** يختص بدراسة مبادىء ومناهج السوسيولوجيا ويغطى السوسولوجيا الصينية والغربية ، والماركسية **والثانى :** يختص بالسوسيولوجية العملية، وبخاصة دراسة بلدة صغيرة فى جبانجسيو ودراسة الموقف الحالى فى الأسرة الصينية واتجاهات تطويرها فى البيئة الحضرية .

وتتجلى الفائدة الكبرى للندوة فى عرض الاتجاهات السائدة فى الاثنولوجيا عرضا منهجيا . وكانت النتيجة المباشرة كما كان متوقعا هى تكوين جمعية صينية للبحوث الاثنولوجية وتقرر انتخاب تسيو بو أول رئيس لها ، واختير لين ياو هوا ، وما ياو ، وكو باو ، وليانج كنتاو ، وهيو تسنج كيون ، وتشين كيو كيانج ، واكسيانج لنج ، وكلاء مشاركين لها . أما فيما يتعلق بأهل الحنكة والتجربة القدماء فقد اختيروا أعضاء فى مجلس ادارة الجمعية .

وكان أول عمل للجمعية هو نشر مجلة ضخمة بعنوان « البحوث الاثنولوجية » لتحل محل المجلة السابقة التى عنوانها «دراسات فى القوميات ، وكانت تتسم بالطابع التاريخى فى بحوثها · وظهرت الأعداد الثلاثة الأولى بين يونية ١٩٨١ ومايو ١٩٨٢ ، ونشرت الخطب الرئيسية التى ألقيت فى ندوة جويانج · أما العدد الرابع الذى ظهر فى نهاية ١٩٨٣ فكان عددا خاصا اهتم بالمشكلات التى تطرحها مسألة « النعوش المعلقة » (١) فى رسشوان على رجال الآثار ورجال التاريخ على السواء · أما العدد الخامس فكان يتضمن تقريرا عن الندوة الثانية للجمعية التى عقدت فى اكسننج بمقاطعة كونجهاى فى المدة من ٢١ الى ٢٧ سبتمبر ١٩٨٢ ، واشترك فيها أكثر من مئة اثنولوجى ينتمون الى ١٩ قومية · واهتمت هذه الندوة الثانية بتأكيد دور الاثنولوجيين فى « التحديثات الأربعة » أعنى دراسة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بين الأقليات القومية للوقوف على المشكلات التى تواجهها فى مرحلة التحول الاشتراكى· وقدم تسيو بو بحثا فى هذه الندوة عن « الاثنولوجيا والتحديث » ، واحتل وصف الأوضاع الاجتماعية المختلفة بين الأقليات القومية جزءا كبيرا من العددين ٥ و ٦ فى حين أن العدد ٧ خصص لتخليد ذكرى كتاب انجلز بعنوان « فى أصل الأسرة ، والملكية الخاصة والدولة » · واحتفل الاثنولوجيون الصينيون فى ١٩٨٤ بمرور مئة عام على نشر هذا الكتاب مؤكدين اتجاها معينا نحو نظرية فى التطور عفى عليها الزمن الآن · بيد أن المواد الاثنولوجية المبتكرة تشير الى رغبة عامة فى استئناف البحوث التى سوف تحمل الاثنولوجيين الصينيين — ان عاجلا وان آجلا — على تجاوز حدود التحليل الماركسى التقليدى ·

٤ — الأثنولوجيا الصينية اليوم

يمكن القول بعد الأحداث العصيبة فى العقد الثامن بأن السرعة التى عادت بها الاثنولوجيا الى الحياة ، والحيوية التى أظهرتها ، من الأمور التى تثير الدهشة فى الفؤاد ومهما يكن من أمر فان هذا البعث يعزى الى سياسة « التحديثات الأربعة » · ففى كل مكان بذلت الجهود لاعادة معاهد الأقليات ، ومراكز البحوث الاثنولوجية · ويخضع بعض هذه المراكز لاشراف أكاديمية العلوم الاجتماعية ، على حين يخضع بعضها لادارة لجنة القوميات فى الأقاليم · وعلى أية حال فان الاثنولوجيين أعادوا تنظيم مراكز البحوث

---

(١) كانت هذه النعوش المعلقة على صخرة شامخة من آثار قوم ينتمون الى شعوب يو القديمة التى استوطنت جنوب الصين فى فجر التاريخ وكان اختيار هذا الموضوع موفقا لأنه اجتذب ما لايقل عن ٢٦ مقالا · (المترجم)

بحيث أصبح العمل يسير فيها سيرا حثيثا • وعادت الأكاديمية الصينية للعلوم الاجتماعية الى تنفيذ برنامج النشر الذى أوقفته الثورة الثقافية • ويتكون هذا البرنامج من خمس سلاسل :

١ ــ سلسلة تشمل جميع القوميات فى الصين (تم نشرها بعنوان « شعوب الأقليات فى الصين » ، بكين ، ١٩٨١) •

٢ ــ سلسلة تتناول وصف مجموعة لغات الأقليات (تم نشرها بالفعل) •

٣ ــ سلسلة باسم « خلاصة تاريخ شعب زوانج ، وشى ، ولى ، وياو ، الخ » •

٤ ــ سلسلة بعنوان « بحوث عن المجتمع وتاريخ الأقليات (تم نشرها بالفعل) •

٥ ــ سلسلة عن كل اقليم متمتع بالحكم الذاتى •

وبالاضافة الى هذه السلاسل الخمسة التى أعطيت لها الأولوية نشرت « مطبعة القوميات » سلسلة من الأوصاف الوجيزة لكل شعب من شعوب الأقليات •

ومن السمات البارزة لهذا البرنامج أن يضم فى هيئة التحرير الجماعية اخصائيين من العاصمة والأقاليم • ويخضع كل عدد قبل ظهوره لفحص عميق وتحليل نقدى دقيق ، وهذا يوضح السبب فى عدم انتظام صدور الأعداد • ولم تعد المقالات تنشر بدون توقيع ، بل تقرر أن تكون ممهورة بأسماء كاتبيها ، سواء فى المجلد نفسه أو فى الكلمة الأخيرة التى يشرح فيها الناشر كيف تم اخراج الكتاب •

وأخيرا بدأ تنظيم التبادل بين الباحثين المحليين ومجموعة الباحثين الأجانب المشتغلين فى المشروعات المشتركة •

ولو كان البعث الجديد للانثولوجيا الصينية لا يمتاز الا بهذا لما كان معنى ذلك سوى العودة الى الطريقة البيروقراطية (الطريقة المكتبية المعقدة) القديمة فى الانتاج • ولكن السياسة الجديدة القائمة على اللامركزية والحكم الذاتى للأقاليم أتاحت حرية الحركة للأكاديميات العلمية المحلية • ومن هنا ارتكز تقدم الانثولوجيا من اقليم الى اقليم على المطالب المحلية ، لا على التوجيهات الصادرة من الدولة المركزية • وكان لدور الأقليات فى النظم

الحكومية الاقليمية تأثير على موقف وحرية الاثنولوجيين الذين يفدون من الأقليات القومية فى أغلب الأحيان ٠

وقد أدى شيوع روح الحرية فى الأقاليم الى تحرير الأقلام ، وانطلاقها من عقالها ٠ وآية ذلك أن الاثنولوجيين المحليين ينشرون أبحاثهم فى كل مكان سواء رخص لهم بالبحث أم لم يرخص لهم ٠ وكذلك تنشر المجلات العلمية والشعبية فى كل مكان ، وتقدم آكاديمية العلوم الاجتماعية فى الاقليم دعما ماليا لبعضها ، أما المجلات الأخرى فتحاول ايجاد سوق لها بين الجمهور ٠ ويلقى الأدب الشعبى تقديرا لدى القراء المحليين وما أكثر المطبوعات فى هذا الباب ٠ وتستخدم طريقة الكتابة الاقليمية سواء أكانت حديثة أم قديمة ، مما يضاعف من رواج المطبوعات ٠

وفى الوقت الذى جعلت فيه الحرية الرسمية فى الاثنولوجيا الصينية خلال السنوات القليلة التى مضت منذ ١٩٧٨ واحدة من أكثر الاثنولوجيات انتاجا فى العالم انحلت فجأة بعض المشكلات العويصة بدون جعجعة ولا ضجة ٠ ذلك أنه عندما حاول فاى هسياو تونج اعادة نوع من السوسيولوجيا المزدهرة ودراسة الاثنولوجيا التى ظلت حتى ذلك الحين مقصورة على السكان غير المنتمين الى سلالة الهان ، رأى فجأة انفتاحا على مجال جديد ، هو مجال الأسرة بين أغلبية سكان الصين ٠ وساد الاعتقاد فى أوائل العقد التاسع بأن القطاع الصينى كله سوف يقتصر على هذين العلمين اللذين يختص كل منهما بمجال محدود ٠ ولكن التجربة أثبتت أن الأمر ليس كذلك ، وأن آفاقا جديدة سوف تنفتح أمام العلماء ٠ ومن ذلك عودة تاريخ الثقافة والتاريخ الثقافى عندما عقد اجتماع للباحثين فى تاريخ الثقافة الصينية ، نظمته جامعة فودان فى شنغهاى خلال المدة من ١٦ الى ١٩ ديسمبر ١٩٨٢ ٠ وفى أعقاب هذا الاجتماع نشرت جامعة فودان فى ١٩٨٤ المجلد الأول من المجلة الجديدة المسماة « دراسات فى الثقافة الصينية » ٠ ويبدو أن هذا الاتجاه الجديد أعقب التطور الجديد بالنسبة للمؤرخين الذين أتيحت لهم الحرية فى دراسة مسألة العصور التاريخية ، ووصف خصائص المجتمعات الصينية القديمة ٠

وادراكا منهم للاتجاه الراهن بين زملائهم الغربيين نحو « الانثروبولوجيا » ـ سواء أكانت ثقافية أم اجتماعية حاول بعض الاثنولوجيين الصينيين ـ دون نجاح ـ أن يتوسعوا فى مجال تخصيصهم على النحو المتبع فى الغرب ٠ فعقدوا فى مايو ١٩٨١ بجامعة أموى أول ندوة للانثروبولوجيين الصينيين ، وكونوا جمعية للانثروبولوجيا تضم بين أعضائها الأثنولوجيين والأنثروبولوجيين الطبيعيين وعلماء الآثار ٠

وصدر العدد الأول من مجلتهم المسماة « دراسات أنثروبولوجية » فى يناير ١٩٨٤ ويشرف على تحريرها تشين كيو كيانج ، وليو هسياو يو . وبها مقدمة بقلم كل من باى ون تشونج العالم البليونتولوجى (الذى يبحث فى أشكال الحياة فى العصور الجيولوجية المختلفة كما تمثلهـــا المتحجرات الحيوانية والنباتية) الشهير ، وتسيو بو .

والمشكلة الوحيدة التى تؤرق أفئدة الاثنولوجيين (وكل المشتغلين بالعلوم الاجتماعية فى الصين) هى صعوبة ايجاد خلفاء للدارسين الشبان اليوم الذين يتصفون بالجهل التام لحرمانهم من كل تعليم نظامى لمدة عشر سنوات وهناك أيضا مسألة تتعلق بها آمالهم وهى أنهم يرجون أن تؤدى الحرية التى انفتحت على التعاون مع المنظمات الأجنبية فى تعليم الطلاب ، واعادة تدريب الأساتذة ، الى محو ذكرى « أعظم كارثة ارتكبتها يد الانسان على مر العصور والأزمان » .

جاك لمـوان

(المركز القومى للبحوث الاجتماعية)

تصورات الغرب حول الدين فى الصين
ابتداء من لاينبز وحتى دى جروت

ر· ج· زفى ، ويربلوفسكى
R. J. Zwi Werblowsky

لانستطيع القول بأننا فى هذه المساحة الصغيرة لمقالنا سنحقق انجازا كبيرا من خلال محاولة تقديم قائمة تاريخية لتصورات العالم الغربى المتعاقبة عن الصين ، توجد مراجع ووثائق وفيرة حول هذا الموضوع ، شارك فى وضعها بصفة مستقلة أو بالتعاون فيما بينهما كل من المؤرخين والعلماء والأوروبيين المتخصصين فى شؤون الصين · وسوف تتركز الملاحظات المذكورة فيما بعد حول قطبين أو نقطتين فى مسار التاريخ · يختص القطب الأول بالادراك الحسى والصورة المتكونة عن الصين فى أذهان الغربيين فى القرن السابع عشر ، مع الاستشهاد بالعالم « لايبنز » كمثال لهذه الفترة · أو بعبارة أخرى الرؤية الشائعة للصين لدى الفلاسفة الأوائل لحركة الايضاح أو التفسير الدينية والذين هم بمثابة مسيحيين ذوى نظرة انسانية ولايمكن اعتبارهم من المتخصصين فى الشؤون الصينية بالمعنى الحرفى للكلمة ·

بينما يقع القطب الثانى فى القرن التاسع عشر ، حيث بدأت الدراسات المعنية بالصين تزداد فى الأهمية · وذلك بدون أى انكار لأهمية دراسات العلماء القدامى والمعاصرين ، وعلى الأخص مارسيل جرانين ، وسوف نقتصر فى مناقشتنا على أعمال دى جروت الذى توفى فى عام ١٩٢١ ·

كانت الصورة العالقة فى أذهان الغربيين عن الصين فى القرن السابع عشر مرتبطة بطبقة الموظفين العموميين هناك ، وكان ذلك بتأثير ما ينقله أفراد البعثات التبشيرية المسيحية (من طائفة الجيزويت) بالصين الى شعوبهم الغربية ·

المترجم : الدكتور حمدي الزيات

وعندما كان يذكـر مذهب التاوية فى الصـين كان ذلك مرتبطا بالازدراء ، كما لو كان ديانة لأحد الشـعوب البدائية . حتى مع وجود أصوات متناثرة هنا وهناك من هذا النوع المنصف (وهى بمثابة استثناء يؤكد القاعدة) تتحدث عن شعاع روحى طبيعى فى مذهب التاوتوكنج أو عن وجود آثار ايحاءات علوية به ٠ وعلى كل حال فقد كان تأثير مذهب كونفوشيوس السلبى أو الايجابى واضحا وبشكل ثابت ٠ فبالنسـبة لهؤلاء الذين أعلنوا رأيهم الايجابى حوله فانهم قد اعتبروا هذا المذهب بمثابة نظام ثقافى كامل يقف على قدم المساواة مع الثقافة الأوروبيه سواء فى القيمة أو الشموخ ٠ أما الآخرون المخالفون لهم فى الرأى فقد اعتبروا مذهب كونفوشيوس هو سبب الجمود والتوقف التاريخى الذى أصاب الحضارة الصينية (كتـابات هيجـل ورانك فى « تاريخ بلا تاريـخ » و « جمود مستمر » على التوالى) ، بل ذهبوا الى أبعد من ذلك فاعتبروه سبب ما حل بالصين من انحطاط غير قابل للعلاج ٠

وقد علق و٠ج٠ لايبنز ، الذى يعتبر واحدا من ألمع المفكرين على مستوى العالم فى ذلك الوقت ، أهمية كبرى على الثقافة الصينية لأسباب عديدة ٠ واتخذت دوافعه لذلك طابعا فلسفيا وانسـانيا (لأن وضع الحضارة الصينية فى مرتبة عالية من النبل والتحضر) ، وكذلك طابعا دينيا (لأن حماسته التبشيرية من أجل نشر الديانة المسـيحية كانت صادقة ، ولم يكن يخفى وراء ذلك أهدافا سياسية أو ثقافية سرية) ٠ ومن أجـل هذا السبب ولكونه تابعـا مخلصـا من أتباع الكنيسة البروتستانتية الألمانية فانه لم يكتف باستقاء دوافعه وأسبابه من أوامر الكنيسة الكاثوليكية الرومانية القديمة لتنفيذ مهمته التبشيرية المقدسة ، ولكنه أيضا اتخذ موقفا قويا كما بدا ذلك من خـلال كتاباته فى مؤلفه « تناقض العبادات » ، الذى دافع فيه بشدة عن نظرة طائفة الجيزويت المسـيحية للثقافة الصينية ٠ ولم تكن هذه الثقافة ، طبقا لرأيه ، هى وحدها العلامة الظاهرة ٠ لحضارة عظيمة جدا ، ولكنها كانت أيضا هى المثل الأعلى لديانة طبيعية تمثلت بقوة خـلال التاريخ ، عكس المفهوم الشائع للديانة الطبيعية التى هى ليست سوى نتاج عقلى للفلاسـفة ، وهو ما يبعث على الأمل فى امكان اعتناق الدين المسيحى ٠

ولسنا بصدد ديانة بدائية عالية المقام لدى تابعيها ، كمـا ادعى التجمع المذهبى المناوىء للجيزويت ، المكون أساسـا من ارساليـات الدومينكان الفرنسيسكان ، التى كانت كلمتها هى المسموعة فى روما ، رغم عدم رضاء لايبنز وكثيرين غيره عن ذلك ٠

وقد ظل رأى لايبنز النهائى الذى صقله الزمن حبيسا فى مخطوطته التى كتبها باللغة الفرنسية قبل وفاته بزمن قصير ، وعنوانها « موضوع حول الديانة الطبيعية لأهالى الصين » عام ١٧١٥ ٠

وكان لايبنز باعتباره فيلسوفا متخصصا فى الثقافة يهدف الى ازالة اى آثار تنم عن الدين فى مذهب كونفوشيوس ، وفى ظل الاطار الاجتماعى والثقافى (مع أن كلمة ثقافة لم تكن فى الحقبة التى عاشها لايبنز تحمل المعنى الذى تحمله الآن) فان الكونفوشيوسية تكون مساوية فى القيمة والرفعة للحضارة الغربية على الرغم من اختلافهما التام ، وعلى الرغم من تنوع أشكال التعبير الانسانى (مع كون الطبيعة الانسانية واحدة) يبدو التوافق واضحا بين الديانة المسيحية ٠ ومذهب كونفوشيوس ٠ وهكذا فان لايبنز يدعو لمظلة ثقافية عالمية واحدة متعددة الأشكال ، بعيدا عن الدين ٠ ويصبح بذلك متسقا مع أفكار نيكولاس دى كوز الذى كان يقول بأن هناك دينا واحدا ولكنه ذو عبادات متنوعة (كتابه « المسيحية ») ولعله كان يقصد أشكالا ثقفية متنوعة ٠

وتمثل الصين أحد الأشكال الأكثر روعة وتنظيما للديانة الطبيعية ، وهكذا تكون أكثر استعدادا لقبول حقيقة المسيحية وتقترب بذلك من الكمال ، وعلى المستوى الحضارى تستطيع هاتان الثقافتان (الغربية والصينية) أن تتبادلا المعرفة فيما بينهما ٠ واستطاع لايبنز التوصل الى مايمكن تسميته « قرارا مؤقتا » ، مستلهما فى ذلك قصص البعثات التبشيرية للجيزويت ٠ وهو لا يدعى القدرة على اصدار أحكام نهائية بناء على الشهادات المنحازة والمبعثرة ، ولكنه تمسك بمبدأ تأجيل الحكم ، ومنح المعلومات القليلة التى فى حوزته ميزة الانتفاع بالشك ، طبقا لمقاييس الشفقة المسيحية والقضاء الغربى ٠ وبالنسبة له فان مذهب كونفوشيوس الحقيقى كان يحمل معنى التوحيد الالهى أساسا ، وكان يعتقد كذلك فى خلود الأرواح (أو فى قدسية الأجداد) ، وأن ما ظهر فى النصوص المشكوك فى صحتها من تقسيم دينى مادى أو ملحد يعنى ببساطة أن أنصار كونفوشيوس الجدد قد شوهوا التقاليد الموقرة لأسلافهم ٠

وقد اتضح من الوجه الاجتماعى السياسى للكونفوشيوسية أنها شكل ثقافى قبل كل شىء ٠ وهو ما جعل لايبنز يتحدث عن « الديانة المدنية » قبل أن يتطرق اليها جان جاك روسو بزمن طويل ، وذلك قبل علماء الاجتماع الحاليين كما تشهد بذلك مخطوطته فى هذا الموضوع (التى قمت بنشرها فى طبعة ذات شرح واضح وتقديم جيد ، وملحق بها

أيضا ترجمة فرنسية فى مجلة دراسات لايبنزيانا عام ١٩٨٤ ، من صفحة ٩٣ الى ١٠١) ٠

ان التأثير القوى لأفكار لايبنز يتمثل فى طرد تلميذه كريستيان ولف من جامعة الهال بسبب مدحه لأحد المؤلفات الفلسفية بطريقة مغايرة لتعاليم الدين عام ١٧٢١ ٠ كما يتمثل فى قيام الأسقف توماس هوبت مفتش الكنائس والمدارس الملكية فى بروسيا بنشر تفسير كامل وجديد للكتاب الصينى القديم « بى كنج » الذى أعده أول امبراطور للصين ومؤسسها الفعلى وذلك عام ١٧٥٣ ٠

ويجب أن نتذكر فى هذا المجال أن لايبنز يعتبر أن المؤسس الحقيقى للكونفوشيوسية الممثلة للثقافة الصينية ليس هو كونفوشيوس ولكنه الامبراطور الأسطورى « فوهى » ، وأن كتاب « بى كنج » هو النص الأساسى لهذا المذهب ، كما أنه أساس لمعرفة فرع الرياضيات ذات النظام الثنائى (صفر أو واحد) ٠ وفى احدى النقاط المحددة أثار لايبنز سؤالا لم يستطع هو نفسه الاجابة عليه ، أو التوصل الى اجابة مرضية عنه ، وحتى على مستوى العلوم الانسانية الحديثة كان ذلك صعبا ٠ والسؤال هو : الى أى مدى يستطيع الباحث الوثوق فى المعلومات التى يتلقاها من الآخرين ؟ ، وهل يستطيع الوثوق فى أى مراقب خارجى يدعى معرفة عميقة فى موضوع ما ويتجه فى تفسيراته الى أبعد مما يذهب اليه مصادر المعلومات أنفسهم ؟ ٠ واذا وضعنا فى الاعتبار أن لايبنز كان مسيحيا فقد كان أمامه مثال تقليدى واضح وهو اعتقاد الآباء الأوائل للمسيحية الكاثوليكية بأنهم أكثر تفهما للتوراة من اليهود الجهلاء وغير المتدينين ٠ كما أن لايبنز باعتباره من طائفة البروتستانت كان يعلم أن التفسير الحديث للأناجيل ، الذى أفسدته الكنيسة الكاثوليكية فى العصور الوسطى ، قد يعين عليه انتظار قدوم الاصلاح الدينى حتى يظهر (أى التفسير الحديث) الى حيز الوجود ، وفى هذه الحالة لانندهش عندما نعلم أن كتاب « التفسير المسيحى للكونفوشيوسية » الذى أعده ريكى ظل معتدا به لدى الغرب أكثر من التفسيرات الصينية التى وضعها المؤلفون الصينيون المعاصرون ٠

أما بالنسبة للمفكر ج٠ج٠ دى جروت (من عام ١٨٥٤ الى عام ١٩٢١) فانه شخص مختلف عن هؤلاء تماما ، ففضلا عن أنه قد شارك فى تأسيس الدراسات الحديثة للشئون الصينية بصفة عامة ، ودراسة الديانة الصينية بصفة خاصة ، فانه يوضح فى التصور الذى كونه عن الصين كل مظاهر التنوع التى ترتبط مباشرة بموضوع بحثنا الحالى ٠

فمن ناحية وسائل الدراسة كان التطور الكمي للمعرفة كبيرا ، ولقد بحث دي جروت المشكلة كعالم لغوى متمكن من خلال النصوص التقليدية وغيرها . وكذلك كعالم أجناس بشرية وأنشطة سكان (لانتحدث عن علم التاريخ البشرى على سطح الأرض الذى أصبح اليوم شيئا باليا) ، حيث لاحظ وتتبع الطقوس الدينية لكل طبقات المجتمع الصينى ، ويتبع دي جروت الخط الفكرى لسابقيه في القرن السابع عشر · حتى عندما يتطرق الموضوع الى مســألة التاوية أو البوذية الحاضرة بجانب الكونفوشيوسية فان الصين يرد ذكرها لديه بالاحترام دائماً · ويبدو من كتاباته تأثير فولتير ، وذلك عندما يبرز الناحيــة الانسانية والفلسفية للديانة الصينية وتسامح العقلية الصينية بصفة عامة والكونفوشيوسية بصفه خاصة ، كما أنه لم يتردد فى الثناء على هذه الأخيرة · ولكنه لم يثن كثيرا على البوذية بسبب نظامها الشبيه بالكنيسة والمرتبط بعبادات وعقائد وطقوس للموتى ، وكذلك حكومتها الدينية ، والجانب الرسمى بها الذى يماثل كثيرا ما يحدث بالكنيسة الكاثوليكية الذى يبعث على المرارة لدى دى جروت ، وهو الذى تحول تمــاما عن الديانة المسيحية وأنكرها ·

ولنقل الآن انه لأســباب متماثلة ذات مصــــادر متنوعة كانت الكونفوشيوسية مقبولة لدى هذه الطائفة من المفكرين ، فى حين كانت التاوية والبوذية من فعل الشيطان ، وحتى لايبنز لم يمنع نفســه من ذكر « تعاسة البوذية المعظمة » القادمة من الهند الى الصــين · كما أن دى جروت بنقائه المعهود قد سره كثيرا أن تكون مظاهر البهرجة ومبالغات المعتقدات الهندية قد ظلت غريبة على جوهر الديانة الصينية · وبالتأكيد فانه يجب أن نضع فى الحسبان أن دراسات الشؤون الصينية قد تقدمت بدرجــة كبيرة منذ حقبة تحليــلات الجيزويت فى الفترة ما بين القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر · ولقد كانت هنــاك معرفة كبيرة بالتــاوية والبــوذية في الصــين ، وكذلك بالعــلاقات المعقدة بين الكونفوشيوسية التقليدية والكونفوشيوسية الحديثة ·

كما كانت هناك معرفة عميقــة لا بهــذه المعضــلة الأزلية فى تاريخ الفكر الصينى حول درجات العلم الثلاثة فقط ، وهى المعضلة التى لاتهم سوى الفلاسفة على حد قول الكثيرين ، ولكن امتدت هذه المعرفة أيضا وشملت بصفة خاصة المعتقدات الشعبية التى ربما تمثل شكلا من الديانة المستقلة خاصة بالشعب لا مجرد ذكرى عقيمة مثل ما هو الحال فى أديان الثقافات الراقية (الغرب) ·

ونضيف هنا النظرة الشاملة للمفكر دى جروت كما عبر عنها فى عنوان مؤلفه العظيم (عظيم فى تصميمه حتى لو كان فاشلا فى تنفيذه) بهذه الكلمات « النظام الدينى للشعب الصينى » • والجزء الأول من هذا المؤلف ظهر عام ١٨٩٢ ، وما يجب ملاحظته هنـــا هو الفردية فى العنوان « النظام » لا « الأنظمة » • وقد حدثنا دى جروت فى كتـابه بلهجـــة لاذعـة عن « التـاوية المتأثـرة بالكونفوشـــيوسية » وعـن « الكونفوشيوسية المتأثرة بالتاوية » كما لو كانا يحملان معنى واحدا • وقد ذهب فى شرحه الى ابتكار تعبير « الوحدة الجماعية » ليعبر عن جوهر أشكال التفكير الدينى المختلفة فى الصين • وهذه الفكرة فى أهميتها تعتبر بمثابة الجذع من الجسد ، وتمثل أهمية الكتاب مكان الصدر من هذا الجسد ، فى حين يخرج من الجسد كل الأطراف ، أو بمعنى آخـر كل أشكال الديانات ، بما فى ذلك البوذية المتحورة فى أشكالها الصينية • فهو لم يستعمل كلمة « نظام » بالمعنى المعتاد لها الآن فى مفهوم « نظام » و « تحليل » • وما كان يحـــاول اثباته هو الوحدة الكاملة للظواهر الثقافية • وعندما يخبرنا أحد المؤلفين المعاصرين ف• ش• بيتى فى كتابه « الدين فى المدينة الصينية » ، ونجد بعد حوالى قرن من حقبة دى جروت ، فى النص الآتى : « اننا لم نتعلم الكثير من بحوث المختصين فى الشؤون الصينية عن النظام الاجمالى ، ووجود مثل هذا النظام ينبع بالضرورة من ••• الخ » • أو « أهملت الدراســـات الخاصة بالفكر الدينى الصينى الصفة الأساسية فى هذه الديانة التى هى طبيعة هذا النظام ووحدانيته » ، عندما نجد ذلك نحس أن ما نقرأه يبدو مألوفا لنا• وعلينا أن نقارن ، مثلا ، بين هذه الملحوظة من مذكرات دى جروت فى تاريخ ٩ يونيو ١٨٨٦ (المترجم عن الهولندية) وبين الأفكار الســابق ذكرها ، فيقول دى جروت « اننى أقضى حياتى مثل محترف مغرم بجمع العاديات الثمينة ، أجمع معلومات كثيرة فى مجالات مختلفة ، وألاحظ وأدون أدق تفاصيل الحياة العائلية (وهو ما يجعلنى أقيم لدى السكان أنفســـهم) ، وكذلك أدون قوانين الوراثة والتبنى ، ووضـع المرأة الاجتماعى ، والزواج والطقوس الخاصة بالوفاة ، يالها من كنوز ثمينة من المعرفة فى متناول اليد مخبأة فى هذه البلاد المجهولة ؟ واننى لاشترك تقريبا فى كل المناسبات ، وأختلط بالأهالى ، وكل ذلك أقوم بتدوينه • ولم أقض وقتا طويلا لأكتشف الخيط الذى يمر وسط كل هذه اللآلئ ، حيث يبدو لى كل شىء واضحا فى شفافية الكريستال • أخيرا يمكننى البدء فى العمل المنهجى حيث كل حلقة فى نظام الأخلاق والعادات ليست سوى جزء من مجموعة متكاملة » • وبالرغم مما سبق فان دى جروت لم يقصر اهتمامه على ملاحظة العادات والتقاليـد من الخارج ، ولكنه كان

يحاول خلال فترات اقامته المتعددة فى الأديرة البوذية أن يجد اجابة تكشف عن دخيلة هذا النظام ، اجابة على هذا السؤال « لماذا ؟ » ، ماذا يريد وماذا يفعل كل هؤلاء الرهبان البوذيين ؟ وما هى هذه الطرق التى يدعون أنها تقودهم لأهدافهم ؟ ٠

وعند هذه النقطة قد يكون من المناسب أن نقول كلمة حول مخطوطة دى جروت الشهيرة التى ينتظرها بلهفة المتخصصون فى الشؤون الصينية وعلماء التاريخ الطبيعى البشرى ، والكتاب الذى تحت يدى عبارة عن مخطوط يحمل العنوان التالى باللغة الألمانية « ملحوظات حول حياتى » ، ولكن النص مدون باللغة الهولندية ، ويبدو أن دى جروت كتبه بخط يده وغالبا فى الفترة الأخيرة من حياته ومن خلال ملحوظات قام بجمعها على مر السنين ٠ والكتابة واضحة ويمكن التعرف عليها من البداية للنهاية ، ولا يوجد سوى صفحات قليلة فى نهاية المخطوط تنبىء عن ارتعاش يد كاتبها المريض ، الذى ينتظر المنية ٠ وقد كان وجود هذه الوثيقة « العائلية » معروفا منذ فترة طويلة حيث جاء ذكرها فى خبر وفاة م٠و٠ فيسر (٣٠ ــ ١١ ــ ١٩٢١) على أساس أنها موجودة لدى أخت المؤلف الآنسة دى جروت ٠

ولقد تسلم أستاذ تاريخ الجنس البشرى الاجتماعى بجامعة أوكسفورد (وزميل الكلية الروحانية عام ١٩٧٩) موريس فريدمان هذا المخطوط من أسرة دى جروت عن طريق بعض أصدقائه المقربين لهذه الأسرة وبواسطة زملاء هولنديين ، ولقد آل هذا المخطوط الى كاتب هذا المقال بعد وفاة فريدمان المفاجئة وذلك بفضل مساعدة أرملته الدكتورة جوديت فريدمان ٠ وباستثناء بعض المعلومات الثمينة المتناثرة هنا وهناك فى صفحاته كان من الأفضل لو أن المخطوط جاء خاليا من الصفحات العديدة التى تصور غرور المؤلف وبحثه عن دواعى التشريف والتكريم ٠ وهكذا تكون الفائدة التى يرجوها علماء الشؤون الصينية من هذا المخطوط محدودة ، كما يزداد أسفهم عندما يعلمون أن دى جروت كان يحتفظ بمذكرات شخصية حقيقية ولكنه اعتقد أنه من الأسلم التخلص منها ، ويبدو هذا واضحا فيما كتبه حوالى نهاية ١٨٧٧ : « لقد مزقت بنفس مذكراتى التى يظهر بها تفصيليا المجهودات وكذلك المخاطر غير المتوقعة خلال هذا العام ، وذلك بعد أن استخلصت منها العناصر ذات الأهمية العلمية ٠ وعلى كل حال فهذا النوع من المؤلفات ليس له سوى هدف واحد هو اضفاء الأهمية على المؤلف وكذلك اضفاء الاثارة والمتعة على مغامراته » ٠

كما أنه يتحدث أيضا عن العروض التى تلقاها من بعض الناشرين لنشر كتاباته ورفضه المتكرر لذلك ، وفى أواخر عام ١٨٨٢ نجد ملحوظة مماثلة هذا نصها : « بعد أن أحرقت المذكرات الخاصة بهذه الفترة تماما كما فعلت مع سابقتها فان كل ما يمس الحياة الخاصـــة للأصدقاء والأقارب الأعزاء سيكون محفورا فى القلب ، وعندما يتوقف القلب عن النبض ستغوص هذه الذكريات فى بحر النسيان كما سيغوص القلب الذى حملها ، ان الفكرة التى تراودنى حول نظرات اللامبالاة التى سوف تقع على مشاعرى الحميمة والمدونة عن علاقاتى مع أبوى وأصدقائى هى بمثابة اساءة لهذه المشاعر » ، ويلاحظ أن الأعوام من ١٨٨٦ الى ١٨٩١ تشير الى تحول هام فى انجاز دى جروت ، وربما كان ذلك نقطة انفصال أيضـــا ٠

فقد توقف عن مسايرة لايبنز فى خطه الفكرى المتعاطف مع الصين، وبكل صلف الأوربى المعهود لهذه الفترة فان جروت رسم صورة قاتمة عن الصين كما لو كانت تمثل الشر والخزعبلات والعقليـة البدائيـة الملحـدة ، وكذلك التأخـر والغبـاء ، وعلى ذلك يستطيع هؤلاء الذين يكيلون المدح لفضائل الدين المسيحى أن يمدوا أيديهم ويصافحوا أولئك الآخرين الذين يحاربون الدين باسم العقل ، حيث انهم قد اتفقوا جميعا على ادانة الصين ٠ وهكذا ظهر هذا التحقيق عن الصين فى براءة الحمل الوديع بجانب التطرف الدامى للكونفوشيوسية ، وأهدى العدو اللدود للمسيحية الكاثوليكيـة (جروت) كتـابه حول « التعصب والاضطهاد الدينى فى الصين » المنشور عام ١٩٠٣ الى كل البعثات التبشيرية العاملة فى الصين ، ووصفها بأنها حاملة لواء الحضارة والمبشرة بدين وانسانية حقيقيين فى هذا البلد البائس والمتأخر ٠

وقد اندهش فريدمان وكثيرون من علمـــاء الشؤون الصينية لهذا التغير المفاجىء ، ومنهم بوكليروموليه ٠ ولكنه سيكون خطأ واضحا أن نرى فيما حدث مجرد غرور زائر أوربى ٠ وتفسير ذلك بسيط للغاية ، فهاهو خبير الأحوال الصينية المشهور ، الانجليزى أرثر ويلى ، لم ير الصين مطلقا طوال حياته خوفا من أن يصطدم حلمـــه عنهـا بالواقع السائد بها ٠ ولكن دى جروت الذى لم تكن أمامه حرية الاختيار كان يعمل من خـــلال أرض الواقع ، وهاهى فكرة عميقة وردت فى كتابه ومؤرخة فى أبريل/مايو عام ١٨٨٩ ، تشرح لنا بوضـــوح ما سبق ، « على الرغم من أن اقامتى فى الصين تهمنى كثيرا بسـبب ما أجمعه من المعلومات الثمينة التى تزداد يوما بعد يوم الا أنه مع مرور الأيام تصبح

حياتي هنا جحيما لا يطاق ، بسبب هذه القذارة الفظيعة ، حيث لا توجد أية نظافة على الاطلاق ، كما تملأ المخلفات والروائح الكريهة كل مكان ، وحيث المشقة الجسدية كبيرة سواء كنا في المرتفعات أو الوديان ، وعلى الانسان كذلك تحمل برد الشتاء القارس أو حر الصيف القائظ ، كما أن عليه تحمل التعب ونقص التغذية اليومي . أما في داخل البلاد فينبغي على الفرد الانتباه بصفة مستمرة لما يدور حوله ، وتوخي الحرص من كل المحيطين به ، لأن الاعتداءات على الأجانب لاتتوقف . وفي النهاية يشعر الفرد بنوع من الغثيان والكراهية تجاه هذا الشعب » .

وعلى كل حال لابد من ذكـر أن الصين على مدى تاريخها الطويل وصلت في هذه الفترة الى منتهى البؤس . وباضافة الفساد والانحطاط الداخلي الى الضعف والتفكك المستمر فان ذلك قد أدى الى تغلغل وظهور القوى الاستعمارية الغربية على شواطىء الصين . ولايمكن مقارنة الأعوام الأخيرة من عهد أسرة المانشـــو الحالية من أية أمجاد بحكم الامبراطور « كانج هسى » مثلا . ومهما كانت قوة مشاعر دى جروت المناوئة لمذهب كونفوشيوس فانها لاتدهشنا ، لأنها تعبير عن الغرور الأوربي آنذاك ، ولكننـا مع ذلك لاننسى أنه منذ بداية هذا القـرن كانت مناهضـة الكونفوشيوسية عاملا أساسيا وهاما دون شك (كما اهتم بذلك مدعو الخبرة أثناء الحملة ضد الكونفوشيوسية في فترة الثورة الثقافية) لكل مجهود يرمي الى تحديث الصين .

ويعتقد التقدميون الصينيون (وبدرجة أكبر من المراقبون الأجانب) أن الكونفوشيوسية هي الأساس وراء تأخر الصين . ولايمـكن تفهـم ثورة من يات شن بدون الرجوع الى الأمواج الأولى لمعاداة الكونفوشيوسية وخاصة في عام ١٩١١ ، وأيضا في عام ١٩١٩ . ويصف الصيني «وايو» عام ١٩١٩ المذهب الكونفوشيوس بأنه من صـنع أكلة لحوم البشر . وفي مقدمة كتاب ظهر عام ١٩٣٦ لهذا الكاتب الصيني (الذي يعتبرُ مرجعا في الصين في هذا الموضوع على الرغم من أن المفكر أوتوفرانك ذكر أنه غير متأكد من جدية هذا الكاتب الصيني) نقرأ هذا النص : « منذ ألفي عام وتعاليم كونفوشيوس تزين واجهة هذا المعبد الصارم المقام في كل قرية . وسواء كانت هذه التعاليم حقيقية أو مجرد ستار يخفي وراءه تجارة فاسدة فليس لذلك أية أهمية ، ويجب اقتلاع هذه التعليمات أو تمزيقها شر ممزق باتباع كل الوسائل » .

ولنراهن بأن دى جروت لو قرأ ذلك لكان تعليقه عليه هو كلمـة واحدة : « موافق » نظرا لما ينطوي عليه من تأكيد لأفكاره الخاصة من

قبل مثل هؤلاء الصينيين المرموقين · ويجب علينا في هذا المقام أن تهنيء أنفسنا في وقتنا هذا لظهور صورة جديدة من الكونفوشيوسية ، ولكن الوثائق التي تصلنا من الصين منذ بداية هذا القرن لاتبيح لنا الادانة السريعة لأعمال دى جروت بعد عام ١٨٩٠ ، وعلى الأخص كتابه حول التفرقة الدينية في الصين ، ولو كان ذلك أيضا بسبب الجهل بما يحدث في هذه البلاد ·

بواسطة ر·ج· زوى ويربلوسكى

الجامعة العبرية ـ القدس

الثقافة الشعبية والثقافة الأدبية
في فيتنام القديمة

لى ثانهوخوى
Lé Thanh-Khoi

في كل المجتمعات التي بلغت مرحلة معينة من التمايز الثقافي نجد أن هناك نوعين من الثقافة : الثقافة الشعبية ، والثقافة الأدبية (ثقافة العامة ، وثقافة الخاصة) ، فالثقافة الشعبية هي ثقافة عامة الشعب أو الجماهير ، وهي تختلف عن الثقافة الأدبية التي تخص طبقات السيادة من الساسة والمفكرين ، وقد يختلف الساسة عن المفكرين (حتى لو كانوا متحالفين) كما هو الحال في الهند القديمة حيث يوجد ثنائي البراهمانيين والكشاطريين ، وربما يكونان ممتزجين أو متداخلين كما هو الحال بالنسبة لبيروقراطية العلماء والموظفين المدنيين في الصين الكونفوشيوسية، وقد يصبح التواجد الثنائي لنوعي الثقافة أقل تمايزا مع التوجهات الديمقراطية في السلطة وفي التعليم ، وقد يقل هذا التمايز أيضا مع توحد الرموز المستخدمة في عالم الاتصالات ، ومع ذلك فقد يستمر تمايزهما ويبقى كما تثبت ذلك الكثير من البحوث السوسيولوجية التي تدور حول طبيعة وقت الفراغ واستخداماته لدى مختلف الطبقات وبخاصة في المجتمعات الصناعية في الشرق أو في الغرب ٠

وجدير بنا أن نلاحظ أن هذا التمايز بين نوعي الثقافة أمر يلقى اهتمام بعض المؤلفين وبخاصة الماركسيين ، اذ أن التسلط أو التحكم في نظرهم يعني أن الطبقات الشعبية تكون معادية أو معاكسة تماما للطبقات الحاكمة أو المتسلطة التي تسير على نظام يحافظ على التمثيل من داخلها ، وينتهي الأمر فيها الى فرض قبول النظام القائم ، واذا أطلقت شعارات فلا تخرج عن كونها شعارات هامشية وتعكس اما بعض المصالح الخاصة أو تحمي اتجاها معينا ٠

المترجم : محمد جلال عباس

ولا نشترك فى الرأى مع هذه النظرة البسيطة ، فليس من شك فى أن طبقات السيادة لا تتوصل بصفة عامة الى بناء أيديولوجية حقيقية لنفسها بدون مساعدة المفكرين الخارجيين مثل بوذا الذى أخذ عن كشاتريا داعية البرهمانية ، أو فى مثل أقرب لنا هو أن ماركس وانجلز قد خرجا بفكرهما من الطبقة المتوسطة · غير أن عدم وجود ايديولوجية لايعنى عدم وجود الادراك ، فالتاريخ يكشف لنا أن الناس كانوا دائما يعرفون كيف يقيمون ويطورون الثقافة الحقيقية الكاملة لا فروع الثقافة فقط ، وذلك بتفريغ معارفهم وأفكارهم وقيمهم ومشاعرهم فيها ، وهنا نجد بدون شك تأثيرات فعالة للثقافات الخاصة ، ولكنها تأثيرات لاتصل فى قوتها الى درجة استبعاد أوضاع اجتماعية قائمة بالفعل ، بل ربما نلاحظ اتجاها عكسيا يتمثل فى أثر الثقافة الشعبية على الثقافة الخاصة · وفوق ذلك نجد حينما يكون هناك احتلال أجنبى أن الثقافة الخاصة أو الثقافة الأدبية تتقلص لعجزها عن المقاومة رفقدانها الكيان الشرعى لوجودها فى حين تبقى الثقافة الشعبية حية ، وتصبح الملجأ والملاذ الذى يحفظ القيم الوطنية وروح الاستقلال ، وذلك هو ما حدث حينما هزم الغزاة الفرنسيون النظام الملكى الحاكم فى فيتنام خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر ·

وتعتبر فيتنام مثالا متميزا يعكس هذا الوضع ، ولذا سنقدم الموضوع من خلالها فى خطوطه العريضة ·

أولا :

أصـول الثقافة الفيتنامية

بموقع فيتنام فى أطراف العالم الصينى وجنوب شرقى آسيا فى مفترق الطرق الكبرى للتبادل التجارى والثقافى أصبح عليها ـ طوال ألفى عام من تاريخها ـ أن تكافح فى سبيل الحفاظ على بقائها وعلى هويتها · ومن جهة أخرى نرى أن منطقتها الرئيسية وهى دلتا النهر الاحمر تتعرض بصفة دائمة لتهديدات متنوعة من الطبيعة ممثلة فى الفيضانات الغامرة وموجات الجفاف وأعاصير التيفون الشديدة وغيرها مما تشهده البلاد مرات عديدة كل عام فتقتلع المنازل وتهلك المحاصيل والناس والدواب ، مما اضطر الجماعات أو ألزمها أن تعمل معا فى تضامن قوى لمواجهة هذه التحديات فتتعاون على ضبط جريان المياه مثلا ، ولقد تكونت أول مملكة فى فيتنام من اتحاد القبائل ، وهى مملكة

« فان لانج » التى ظهرت قرابة عام ٧٠٠ قبل الميلاد ، وكانت لها ثقافتها المتميزة التى وجدت آثار مظاهر الحياة اليومية فيهـــا وما كان يردده شعبها من أساطير دينية منقوشة على ماعثر عليه من طبول برونزية ، وعقبتها مملكة أخرى تسمى مملكة « أولاك » بدءا من عام ٢٠٨ قبل الميلاد وظلت حتى ضمتها امبراطورية الهان اليها فى عام ١١١ قبل الميلاد . وبقى الوضع هكذا أكثر من ألف عام ، ولكن تخللت تلك القرون ثورات مستمرة الى أن استطاع الشعب أن يستعيد استقلال أراضى الغييت عن الصين فى عام ٩٣٩ ميلادية ، ولئن استطاعت حضارة الهان أن تمتص الشعوب التى كانت تقطن جنوب نهر اليانجتسى فان الفيتناميين استطاعوا أن يقاوموا تلك الحضارة القوية ويحافظوا على لغتهم الأصلية وهويتهـم الوطنية ، فكيف نفسر هذه الظاهرة ؟ هناك أسباب عديدة ، منها وجود قاعدة اقتصادية قوية فى دلتا النهر الأحمر استند عليها النمو السكانى مع تكوين قاعدة من المجتمعات القروية التى حافظت على استقلالها الذاتى عن السلطات الأجنبية ، فضلا عن وجود ثقافة قديمة لها معطيات ذات أصـــالة تكفى للحفاظ عليهـا وحمايتهـا من امتصاص وهضم ثقافة أجنبية لها .

ومنذ القرن العاشر حتى نهاية القرن الثامن عشر حاول العديد من الأسر الحاكمة الصينية أن يفرضوا سيطرتهم على فيتنام ، ولكنها ردت جميعها وبدون استثناء على أعقابها ، ولم تكن المقاومة السياسية مصحوبة برفض ثقافى كامل بل كانت على عكس ذلك فقد اســـتعارت الملكيات الحاكمة فى فيتنـام كثيرا من النظم الصينية وطبقتها ولكن فى اطـار المضمون الخاص بها ، كما أن لغة الهان وهى لغة الصين الكلاسيكية قد اصبحت لغة رسمية فى فيتنام كما كانت أيضا هى اللغة الرسمية فى كل من كوريا واليابان ، وأصبح وضـــع تلك اللغة الكلاسيكية يماثل الوضع الذى كانت عليه اللغة اللاتينية كما حدث مع اللغة اللاتينية فى أوربا خلال العصور الوسطى . وهناك فلســفات ثلاثة مارست تأثيرها القوى على التطور الثقافى لفيتنام هى : البوذية والكونفوشيه والطاوية ، وكانت هذه الفلسفات بمثابة الأديان أو العقائد التى يعتنقها الشعب ، وارتبطت مع المقدســـات والمعتقدات القديمـــة فى أرواح السلف التى كانت ترجـع الى تقديس الموتى والبعث ، وهو من أقدم الممارســـات الدينية للانسان فى كل أنحاء العالم .

وصلت البوذية الى فيتنام من البحر خلال القرنين الأول والثانى (الميلاديين) ، وهى عقيدة تفرعت من الماهايانا وبخاصـــة عن عقيدة

« ثين » (« شان » بالصينية « وزن » باليابانية) ، وهى تنادى بأن لايكون البحث عن الحقيقة فى الكتب المقدسة ، ولكن لابد أن يأتى من خلال التأمل والتنوير الكاشف • وحينما استقلت البلاد فى القرن العاشر الميلادى أصبحت البوذية دينا للدولة نتيجة لفقدان الثقة فى علماء الكونفوشية الذين كانوا يقيمون التقاليد الصينية فى البلاد • وأقيم حفل تتويج مؤسس الأسرة الملكية الأولى وهى أسرة « لاى » (١٠٠٩ م الى ١٢٢٥ م) فى أحد المعابد البوذية ، وكان للكهنة البوذيين فضل تنصيبه على عرش البلاد ، ووضعت مسئولية تصريف أمور الجماعة فى شخص بوذى يحمل لقب « كويك سو » (أى سيد المملكة) ليساعد صاحب السلطة العليا فى صلاته ودعائه من أجل رخاء الدولة والشعب ؛ وغالبا ما كان هذا البوذى يعتبر مستشارا للملك • وفى خلال حكم هذه الأسرة وأسرة تران التى عقبتها فى حكم البلاد (١٢٢٦ م الى ١٤٠٠ م) كانت السلطة كلها مركزة فى أيدى رجال الدين البوذيين ، ولقد ترك لنا الملك تران (١٢٢٦ م الى ١٢٥٨ م) رسالة مازالت بين أيدينا حتى الآن لها أصل دينى تنص على أن الدين هو وسيلة الحكم ، ويتم ذلك بتعليم الناس كيف يحترمون الملك والنظام القائم ومعاقبة المذنب بأشد أنواع العقوبات فى الحياة الأخرى • وفضلا عن ذلك فقد أدى الملك تران دوره الحضارى فى نشر السلوكيات الانسانية الرفيعة والعمل بالقانون ، وشجع الابداعات الفنية والانشاءات المعمارية المثلة فى المعابد والتماثيل والزخارف التى يرتبط توازن شكلها وانسجام ألوانها ارتباطا وثيقا مع البيئة والنسق المكانى المحيط بها • ولكن البوذية أخذت تضمحل منذ بداية القرن الرابع عشر بسبب الفساد الذى أخذ يتسلل اليها تدريجا نتيجة لما أشاعه عنها تلامذة الكونفوشية من أنها معادية للمجتمع وللمدنية وأنها تبدد ثروات معابدها •

وكانت الكونفوشية قد دخلت الى فيتنام فى الوقت الذى دخلت فيه البوذية ، وازدهرت خلال فترات الاحتلال الصينى ، ولكنها ضعفت وانزوت كما سبق أن ذكرنا منذ الاستقلال (عام ٩٢٩) نتيجة لأن الملوك الأوائل كانوا لايثقون فى البيروقراطية التى كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بسلطة الامبريالية الصينية القديمة حيث كان التعيين فى الوظائف يتم اما بالوراثة أو بناء على توصيات من النبلاء والكهنة ، وكانت السلطة الملكية تستند الى النظام الابوى الذى يكل مراكز السلطة العليا الى الأقارب المقربين ويقطعهم المساحات الكبيرة فى المواقع الاستراتيجية الهامة من البلاد ، ولذلك لم تستطع الهيمنة البوذية ان تمنع أو توقف تطور الكونفوشية من جديد ، ففى ١٠٧٠ م أنشىء معبد « فان ميو »

أو معبد الحروف وخصص للعبادة الكونفوشية ، وألحقت به مدرسة سميت « كووك توجيام » خصصت لتعليم أبناء الأمراء واعداد الحكام والموظفين ، وعقد أول امتحان مسابقة عام ١٠٧٥م وعقدت سبع مسابقات خلال مئة وخمسة وسبعين عاما من حكم أسرة لاى كانت مكرسة لاختيار الموظفين الذين يتولون الوظائف المدنية لا من أبناء الكونفوشية فقط بل أيضا من البوذيين والطاويين (حيث كان يسمح لابناء العقائد الثلاث بدخول المسابقات) • ولعل هذا العدد الصغير من المسابقات يبين لنا أن التعليم لم يكن يتجاوز حدود العاصمة آنذاك وأنه كان مقصورا على الأرستقراطية ، ولم يكن اجتياز الامتحان بالضرورة مؤهلا لشغل الوظائف المدنية •

ومع مجيء أسرة « لى » (١٤٢٨ م ـ ١٧٨٨ م) حدث تغير أساسى خلال القرن الخامس ويتمثل هذا التغير فى الانتقال من نظام حكومة الأرستقراطية الى نظام الادارة البيروطراطية • فقد اضمحلت البوذية وأصبحت الكونفوشية هى العقيدة الرسمية للدولة لأنها أصبحت فى نظرهم أكثر صلاحية لضمان تماسك الدولة ووحدتها ، وادارة المجتمع ادارة سليمة عن طريق تكوين كوادره • وتطلبت المركزية السياسية مع تعدد مهامها ومؤسساتها ومع النمو السكانى الكبير أن يكون هناك تدعيم مستمر للادارة ، وذلك بزيادة عدد الموظفين • واتبع نظام للاختيار ينبنى التقويم فيه على الامتياز الشخصى الذى رئى أنه أنسب من نظام توارث الوظائف أو الاعتماد فى شغلها على التوصيات • ومن ثم كان هذا التطور دافعا ومشجعا لتعاليم الكونفوشية والبيروقراطية • فبعد سنة ١٤٦٣ م أخذت المسابقات تعقد فى كل ولاية كل ثلاث سنوات ، فالذين يجتازون المسابقة بنجاح على المستوى العلمى الرفيع يدخلون المسابقة التى تعقد فى العاصمة فى السنة التالية ثم التى تعقد فى القصر الملكى بعد ذلك • وفى عام ١٤٧٧ م نظمت أوضاع الموظفين بحيث أصبح هيكل الوظائف المدنية مكونا من تسع درجات ، والوظائف العسكرية من ست درجات فى كل درجة منها مستويان • وكانت الرواتب صغيرة ، ولكن الأرض الممنوحة للموظفين أثناء الخدمة كانت هى المكافأة الحقيقية لهم • ومن قبل لم يكن يستفيد من توارث حقول الأرز سوى أفراد العائلة المالكة ، هكذا أسس العلماء أو المتعلمون والموظفون وضعهم الجديد كطبقة ادارية أخذت تحتوى شيئا فشيئا فئات من مستويات محدودة من السكان • وكان لاستقرار هذه المؤسسة التى تلتحم أجزاؤها بواسطة العقلانية والتضامن والأيديولوجية الكاملة ما سمح لها بأن تستمر قائمة فى فيتنام القديمة وتتجاوز أحداثها التاريخية الهامة (مثل ثورة

الفلاحين ، وتغيرات الأسر الحاكمة ، وتتابع الغزوات والغزاة الأجانب) (انظر Le Thank Khoi, 1982, p. 139.) •

وبعد فترة من النمو القوى تهاوت الكونفوشية نحو الضعف والاضمحلال فى أواخر القرن السابع عشر نتيجة لجفاف مذهب الشوكسية zhuxiam الذى توغل فى التنظيمات الكونفوشية الجديدة المتضخمة فأدى الى حبس القدرات الابداعية للروح ، كما أدى بالتدريج الى تفكك فى كيان الطبقة المتعلمة وتحولها الى مجرد علمية شكلية وسطحية • وهنا عوامل أخرى أدت الى ذلك الانهيار الذى أصاب الكونفوشية : كضيق الأفق الذى طغى على نظام المسابقات الأدبية ، وعدم وجود اتصال بينه وبين الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، وقيام نظام التبادل بالنقود ، وتفشى الانحلال فى بعض الوظائف نتيجة تزايد حاجة الدولة الى المال ، وعدم القدرة على اشباع حاجات المزارعين • ومن جهة أخرى شجع هذا الضعف الذى أصاب الكونفوشية على احياء جزئى للبوذية تجلى فى ظهور مذاهب جديدة ونشاط حركة انشاءات المعابد ، وتحول الكثير من الرجال المتعلمين الى كهنة ، ورأينا فى كل مكان كلاما حول نظريات الأصل المشترك والجسد المشترك للأديان أو العقائد الثلاث ، وهو ما يسمى ثام جياو • هكذا سادت الصفة التوفيقية فى الثقافة الفيتنامية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وتضمن هذا التوفيق بين العقائد الثلاث وأخذ أفكارا وممارسات من كل منها مع اختلاف فى أهميتها باختلاف نظرة الفئات الاجتماعية لها •

ثانيا :

الثقافة الشعبية والثقافة الأدبية

تعتبر الأسرة والجماعة هما المؤسستين الرئيسيتين فى حياة فيتنام القديمة • فاذا كانت الأسرة مؤسسة تخص الأفراد فردا فردا فان الجماعة تمثل مجال نشاط الطبقات الشعبية المختلفة من فلاحين وحرفيين • والشخص المتعلم الذى يدخل امتحانات العمل لدخول سلك الوظائف المدنية اما أن يكون ناجحا فيعمل فى البلاط أو فى عواصم الولايات ، واما ان يكون من الفاشلين فيعود الى القرية ليصبح معلما فى المدرسة • ولئن كان جميع المتعلمين مصبوغين بالثقافة الكونفوشية فان هذه الفئة الأخيرة تتخذ الموقف الذى تنتقد منه السلطة الملكية أو ربما يصل بها الأمر الى قيادة ثورات الفلاحين • ولئن كان التآلف بينهم وبين سكان

الريف الذين يشاركونهم الحياة يجعلهم يقومون بتعليم القيم الكونفوشية التقليدية فقد كان لهم دور آخر هو المشاركة كذلك فى تطوير الثقافة الشعبية ٠

ولربما كان من المفيد هنا أن نلخص ماهية الكونفوشية ٠ فهى أساسا نظرية محافظة في النظام الاجتماعى تستند على عدد من العلاقات والمبادىء ٠ فهناك خمسة أنواع من العلاقات : « انجولوان » هى علاقة الأمير بالرعية ، وعلاقة الرحم أو العلاقة بين الآباء والأبناء ، والعلاقة بين الزوج والزوجة ، والعلاقة بين الأخ وأخيه ، وعلاقة الأصدقاء والأقارب ٠ وتعتبر العلاقة الأولى والثانية أهم هذه العلاقات ، ولذا توضع الأولى تحت شعار الولاء « ترونج » ، وتوضع الثانية تحت شعار الرحمة الأبوية « هييو » ٠ أما المبادىء الخمسة فهى الانسانية « انهان » ، والعدل « انغيا » ، واحترام الطقوس والمقدسات « لى » ، والتمييز بين الخير والشر « ترى » والايمان « تينهو » ٠ ورغم أن الكونفوشية تعتبر أساسا عقيدة محافظة فانها تحتوى على بعض أسس وبذور الديمقراطية ٠

فتأتى فى المرتبة الأولى الانسانية (انهان) وهى تعد من أعظم فضائل الكونفوشية وتنص الكونفوشية على « أن الطريق ليس خارجا عن الانسان ، فمن يحاول أن يشق طريقه خارج الانسان فلن يسير فى طريق حقيقى ، والانسان المتميز (كوان لو) يرضيه أن يتحول الى انسان ، فهذا يكفيه » ٠

ويستخدم اصطلاح « داو » الذى يترجم بمعنى الطريق للدلالة على المبدأ الذى يحكم سير الكون وقواعد الحياة الأساسية للانسان على حد سواء ، يسأل توكونج : « هل هناك أى ادراك يوجه التصرف فى حياة كاملة ؟ فيجيب كونفوشيوس : « انه الحب » (الحوار ــ ١٥/٢٣) ٠ وفى مكان آخر من الكتاب يقول كونفوشيوس لشخص آخر : « الانسانية (انهان) هى القدرة على تحقيق خمسة أشياء فى الحياة : احترام الذات، والشهامة ، والاخلاص ، والاجتهاد ، والاحسان ؛ وبعد ذلك يستطيع الانسان أن يوجه الآخرين » (الحوار ١٧/٦) ٠

فكيف يمكن للانسان أن يكتسب هذه الصفات الطيبة ويصبح انسانا متميزا (كوان تو) ؟ عن طريق التعليم : التعليم العظيم (داى هوك) ، وهو اسم أحد الكتب الكلاسيكية الأربعة ، والثلاثة الأخرى هى : الانسجام المركزى (ترونج دونج) ، والحوار (لوان انجو)، وتعاليم منسيوس (مانهاتو) ، وجميعها تبدأ بالعبارة التالية :

« طريق التعليم العظيم يتكون من تنوير عقل الانسان ، وتجديد الناس ، وتحقيق الخير الأسمى » .

ويتحدد الطريق أيضا بتعليمات : « عليك بالبحث فى الأشياء كى ينمو ذكاؤك ، وعليك بتنمية ذكائك لتؤكد طهارة ارادتك ، ولتضمن استقامة قلبك ، وعليك بضمان استقامة قلبك كى تصلح نفسك ، فاذا صلحت نفسك يمكنك أن تقود أسرتك وتوجهها ، فاذا استطعت أن توجه أسرتك وتقودها فيمكنك أن تحكم الدولة ، وبالحكم العادل للمملكة يتحقق السلام للعالم كله » .

ومن التوجهات الديمقراطية للكونفوشية أيضا تلك الأهمية الكبرى التى تعطى للناس أو للشعب .

فليس من شك فى أن الامبراطور يتربع على قمة الهرم السياسى والاجتماعى ، ومنه تنبع كل السلطات والقوى ، فهو ابن السماوات ، تلقى منها الرسالة التى عينته ليحكم للصالح العام ، ولكنه مع ذلك مسئول عن كل الشرور التى قد تقع سواء كانت كوارث طبيعية أو حروبا أو دمارا . وهو الشخص الذى يملك ، أو على الأقل يجب ان يمتلك صفة الصلاح (دوك) ، وهى الصفة التى تجعله يخدم كمثل أعلى يحتذيه الموظفون والشعب ، « فاذا لم يمتلك هذه الصفة ويمارسها بنفسه فليس له أن يطلبها من الآخرين فمن يفتقد الخير والصلاح فى قلبه ليس اهلا لأن يقود الرجال ليعملوا الخير وللصالح العام لأن ذلك أمر غير ممكن وضد طبائع الاشياء » . بيد أن صلاح السلطة له وظيفة هى الحكم والحفاظ على النظام الكونى والنظام الانسانى ، وبهذه السلطة يمكن انزال المطر بعد الجفاف ، ووقف الفيضان لتجود الأرض بمحصولها على الناس ويسود السلام فى حياتهم (يعتبر حفر القنوات وبناء الخزانات من المهام الرئيسية للحكومة) .

والحب كما يشرحه كتاب التعليم العظيم هو ما يحبه الناس ، والكراهية أو الكراهة هى ما يكرهه الناس ، وهى الطريقة التى يسميها « أبو الشعب وأمهم » . ويذهب مانسيوس فى تعاليمه الى ما هو أبعد من ذلك فيقول : « ان العنصر الرئيسى فى الدولة هو الشعب ، أما آلهة الشمس والمحاصيل وغيرها فتعتبر ثانوية . وتأتى السلطة فى المرتبة الأخيرة ، ولهذا السبب فان الطريق الى الامبراطورية لابد أن يمر من خلال قلوب الناس » .

هكذا اذا لم يؤد الحاكم وظيفته ويوفيها ، واذا لم يضمن حياة طيبة وآمنة للناس . فحتى لو لم يصبح طاغية فان ثورة الشعب تكون

شرعية ، فالحق فى الثورة أمر يعترف به كونفوشيوس اعترافا صريحا فيقول فى كتاب التعليم العظيم : « ان رسالة السماء لا توكل الى أسرة معينة الى الأبد ، وهذا يعنى أنه بممارسة الخير يستطيع أى انسان أن يتلقاها ويحصل عليها ، فاذا مارس الشر فانه يفقدها » ٠

وهذه الفكرة هى التى تميز النظم الملكية فى شرق آسيا عن النظم الملكية فى أوربا ، ففى كل من فيتنام والصين لاتوجد ملكية مبنية أو مستندة على الحق المقدس ٠ وعلى طول تاريخ فيتنام كان هناك تقليد سائد ومستمر يتمثل فى أن الشعب هو الذى يخلع الشرعية على الأبطال الذين خدموا البلاد حتى لو كانوا معارضين للملكية الحاكمة ٠ وقد اكتسبوا هذا التشريف حينما حافظوا على الاستقلال وطردوا الغزاة ، مثل « لى لو » الذى حرر البلاد خلال القرن الخامس عشر من الغزاة المينج بعد حرب دامت عشر سنوات ، ومثل تاى سون انجوين هيو الذى انتصر على الكوينج عام ١٧٨٩/١٧٨٨ م ٠ وعكس ذلك حدث بالنسبة لآخر ملوك أسرة لى المسمى شيوثونج لأن الغزاة الكوينج هم الذين ثبتوه على العرش ٠

وتعتبر الانسانية (انهان) والعدالة (انغيا) هما الصفتين الرئيسيتين فى الكونفوشية ، وهما دائما متلازمتان ٠ وارتباطهما بالعلاقات الاجتماعية لا يفوق ارتباطهما بالمفهوم السياسى خاصة بالنسبة لما فيه صالح الشعب والحفاظ على الأمة ، فلكى تكون (انهان) انسانيا يجب أن تحب الآخرين (توونج انجوى) سواء كانوا أفرادا أو جماعات ، ولا تثقلهم بالضرائب وبالعمل الاجبارى ، ولا تقهرهم ، ولكى تكون عادلا (انغيا) فعليك أن تتصرف بما يكفل مصالح الشعب وتعارض ما قد يسبب لهم الأذى وتكون فى ذلك بعيدا متجردا من مصالحك الشخصية ٠ وأعظم عمل للعدالة هو أن تحرر الشعب من الاحتلال الأجنبى ٠ تلك هى الروح التى خلعت العظمة على اعلان انجو للسلام ، وهو الاعلان الذى أصدره انجون تراى مستشار الملك لى لوا وصديقه أثناء الكفاح الذى أدى الى الانتصار على المينج عام ١٤٢٧ م ٠ وينص ذلك الاعلان على أن « الانسانية والعدالة هما أن تأتى للشعب بالسلام ، ولكن جيش التحرير لابد أولا أن يقوم بالقضاء على عنف الغزاة » ٠

ولئن كانت الكونفوشية هى التى كونت نواة الثقافة الأدبية فان البوذية والطاوية قد نفذت منها أيضا ٠

فالبوذية على اختلاف مدارسها تعتمد على الفكرة القائلة بأن « الوجود هو الألم » ، وأن أصل الألم هو الرغبة ، وأن النيرفانا تتحقق

بالقضاء على الرغبة ، وان الطريق الى ذلك له ثمانية فروع هى : الآراء الصحيحة ، والأهداف أو النوايا الصادقة ، والكلام الصحيح ، والممارسة أو السلوك السوى ، والوسائل المستقيمة فى الحياة ، والجهد المخلص ، والعقل السليم ، والتأمل الصحيح » • فالموضوعات المتعلقة بعدم الدوام والمعاناة أو العذاب والزهد ، وكذلك قوانين سببية نشوء شيء من شيء آخر (كارما) ، كلها أمور موجـودة فى جميع الكتب التى سـطرها المتعلمون • ولعل أروع تلك الكتب الأدبيـة الفيتناميـة هو كتـاب « تربيان كيو » الذى ألفه انجوين دو (١٧٦٥ ـ ١٨٢٠ م) ، ويقص علينا قصة ثاى كيو الجميلة خطيبة كيم ترونج التى اضطرت أن تبيع نفسها لانقاذ أبويها لأن العلاقة الأبوية أو صلة الرحم تفضـل الحب وتسبقه • وبعد حياة مليئة بالمغامرات شهدت خلالها ثاى كيو الجميلة أسوأ ألوان الذل والعذاب جـاء انقاذها من الانتحـار على يد احدى الزاهدات ، ثم عثرت على خطيبها كيم ترونج مرة أخـرى فوجدته قد تزوج من أختها شقيقتها ثوى فان التى عرضت عليه أن تحل محل اختها ثاى كيو • وعادت السعادة مرة أخرى الى ثاى كيو الجميلة ، فعاشت مع أختها وزوجها تشاركهما الحياة • هكذا فى سبيل التكفير عن ذنوب ارتكبت فى حياة أخرى لم يذكر لنا شيء منها ، اضطرت كيو الى المرور بفترة عصيبة هى بمثابة محاكمة لتعيد لحياتها التوازن • وتوجد أيضا فكرة التعارض بين القدرة والقدر واضحة جلية فى المقاطع التالية ممثلة فى التساوى وعدم الوجود والألم :

هنالك حيث شجر التوت
يمتد بظلاله على البحر
شؤون الحياة تقطع القلب

وتأتى الراهبة فتعبر عن الأخلاقيات فى الرواية بقولها :

مع أن السعادة والشقاء
طريقان الى السماء
لكن جذورهما موجودة فى قلب البشر
فالسماوات هنـاك
ولكن كل شيء يعتمد علينا
فالزهد مصدر السعادة
فعليك بحب الالتزام بالآخرين

ولقد شاعت كل تلك الأشعار التى كتبها كيو وانتشرت بين الناس وأصبحت ككتاب مقدس للشعب الفيتنامى حيث أصبح الفيتناميون يجدون فيها صدى لمعاناتهم الشخصية من الثورات ضد القهر وتطلعهم الى العدالة، حتى أبسط المزارعين يعرفون على الأقل بعضا من أبيات شعر كيو التى اصبحت من المأثورات الشائعة ٠

وبعيدا عن التشاؤمية البوذية السـائدة فى طبقة المتعلمين كان الناس أكثر التصـاقا بعقيدة الخلاص ، فهم يصلون لبوذا ويدعـونه ، ويصلون لصغار الآلهة ويدعونهم التماسـا للحمـاية والرحمة ، وكانت شـخصيات كوام آم (امالوكيتشفارا) وآزيـدا (أميتابها) هى أكثر الشخصيات شهرة ٠ وتمثل الشخصية الأولى فى صورة الأنثى ويوجه اليها الخطاب بتلاوة حكم لوتوس خاصة عند التعرض للأخطار أو عند طلب الانجاب ٠

وتقول بعض من تلك الحكم :

« اذا ما قام كائن شرير بالقاء الانسان فى حفرة من نار فليس عليه الا أن يتذكر آفالوكيتشـا ، فحينئذ ستنطفىء النار كما لو ألقى الماء عليها ٠

والمرأة التى تريد طفـلا . وتعبد الالاهة الصـغيرة ئاهاساتفا أفالو كينشفارا سوف تنجب طفـلا جميلا محببا متميزا بعلامات القوة ، يحبه كثير من النـاس ، ويكسب القلوب ويجعل جذور الخير تنمو فى داخله »

أما الشخصية الالهية الأخرى الشهيرة وهى شخصية آزيدا (اميتابها) فقد اختلفت درجة تقديس الفيتناميين البوذيين لها ، فكانوا يصلون لها ويتضرعون أن يولد الشخص من جـديد فى أرض الغـرب النقيـة ، فيقولون :

« ياسـابيوتيرا ٠٠ اذا سمعت بوذا اميتابهـا ، فان رجلا طيبا وامرأة طيبة ستتضرع باسمه يوما ، وسبعة أيام ٠٠٠ فسـيكون لهذا الشخص روح مركزة مستقرة ، وفى لحظة الموت اذا ما رأى بوذا اميتابها محاطا بقدسيته فان روحه لن تضطرب ، وسوف يولد هذا الشخص من جديد فى أرض السعادة ٠٠ أرض بوذا اميتابها » ٠

وتلاوة الحكمة فى شرف الانسـان كانت تتم أيضا فى مراسـيم الجنازة كى تخفف معاناة أقارب وأسـلاف الميت ، ويحيى البوذيون

بعضهم بعضا حينما يلتقون فى المعابد بذكـــر الاله آزيدا فيقولون : نام مو آزيدا فات ٠

والى جانب الكونفوشية والبوذية احتوت الثقافة الأدبيــة كذلك الطاوية ، فحافظت على روحانيات الطاوية التى تفتقر اليها الكونفوشية ، كما حافظت على مبدأ البحث عن طاو الطبيعة ، وادراك التغير فى كل الأشياء وتبادل المؤثرات بين تلك الأشياء (وهذا هو ما قرب الطاوية من البوذية وأدى الى قيام العلوم الطبية) ٠ وأخيرا حافظت على الاحساسات الشعرية ٠ أما بالنسبة للشعب فالطاوية مثل البوذية تعتبر ديانة من أجل الخلاص ٠ ولكنها عندهم تقترن بالسحر الذى يتدخل به المنجمون والمشعوذون وضاربو الرمل وغيرهم ٠ وكان هناك اعتقاد شائع فى أن الكون عبارة عن أربعة عوالم مركبة بعضــها فوق بعض دون أن تكون هناك حدود متصلة بينها هى : عالم الســـماء الذى يحكمه الامبراطور جادى ، وعالم الأرض ، وعالم الماء ، وعالم الظلال ٠ ومن أكثر الطقوس شيوعا تلك التى تسمى « شوفاى » أو روح العوالم الثلاثة الســماوى والأرضى والمائى) ، وتمارس مراسيمه من خلال وسطاء من الذكور أحيانا ولكن ـ فى أغلب الأحياء ـ تقوم به وسيطات اناث (بادونج) تصيبهن النشوة أو تتلبسهن الكائنات المقدسة مما يسمح لهذه الكائنات أن تتصل بمن يؤمن بها ٠

ولكن أقدم الطقوس فى فيتنام كما سبق أن ذكرنا هى الطقوس المتعلقة بأزواج السلف والجان ٠

كانت طقوس الأسلاف (توتيـــان) هى عنصر الربط بين أفراد العشيرة التى تمثل أساس المجتمع ، وكانت العشيرة تتكون من الأسر التى تنتسب الى سلف مشترك من الذكور عن طريق النسب الأبوى فهى عشيرة أبوية ، ورئيسها هو رئيس أقدم الفروع ، ويقـــام فى منزله معبد للاسلاف تمارس فيه الطقوس التى تهدف الى الربط بين الأحيــاء والأموات الذين يشتركون جميعا فى الثواب والعقاب ٠ وهنا نجد أن التأثير الكونفيوشى قد فرض على هذه الطقوس الاعتقادية فكرة « هيو » أو علاقة قرابة الرحم باعتبارها الفضيلة الرئيسية ، وهى لاتقتصر على طاعة الآباء بل تشتمل أيضا على التزاوج والانجـاب من أجل استمرار العشيرة وطقوسها ٠

أما طقوس الجان (تثان) فقد كانت هى الأخرى مثـــل طقوس الأسلاف مرتبطة بالمعتقدات البدائية المتعلقة بالموتى وعودة الحيــاة ،

وكان أعظم هؤلاء الجان هم الأبطال الذين كان لهم دورهم فى بناء الدولة أو الدفاع عنها ضد الغزاة مثل جان جبل ثان فيان الذى يقال انه بنى الجسور لضبط المياه ، أو جان قرية جيونج الذى أنقذ البلاد من خطر المرض • وهناك آخرون قدموا خدمات للقرى مثل تعليم أهلها التجارة والصناعة وبخاصة صناعة السجاد والقبعات والفخار وغيرها من الصناعات • وربما كان هناك جان لهم أرواح شريرة ، ولكنهم يقدسون أيضا فى ظروف معينة • ولكل قرية حارس من الجان تقام له المراسيم فى بيت الجماعة الذى يسمى ديناهو ، وهو المكان الذى تعقد فيه الاجتماعات المشتركة للجماعة •

ويتم الاحتفال بالجنى فى القرى ، وقد يستمر أياما متعددة خلال فصل الربيع أو الخريف حينما يكون المزارعون فى راحة بعد العمل الشاق فى الحقول • وعادة يكون ذلك قبل حصاد الأرز ، أى فى الشهر الخامس والشهر العاشر القمرى ، ويبدأ الاحتفال بالدعاء والتضرع للجان (فان تاه) ، وعادة يكون هذا الدعاء متصلا بأفضال ومميزات هذا الجان ، ويقوم أحد أفراد الطبقة المتعلمة بتلاوته أمام المذبح ، ثم يحمل هيكل العرش المطلى باللون الأحمر والزخارف المذهبة ويسير أمام موكب محاط بالأعلام والطبول والصنج التى تدق حينما تسير من خلفه ، ويسير هذا الموكب فى شوارع القرية ، وتنتهى المراسم والموكب فى ساحة الألعاب حيث تبدأ المباريات حول الديناهو أو دار الجماعة • وتجتذب تلك الألعاب الناس من المناطق المجاورة ، وتمنح فيها جوائز للفائزين فى سباق القوارب والمصارعة الحرة ومصارعة الديكة ومصارعة الثيران وصيد الطيور ، وألعاب الكريكيت ، وصيد الأسماك وغيرها ، وهناك مسابقات خاصة بالفتيات فى طبخ الأرز وأعمال الغزل أو صنع الكعك • وكثيرا ما كانت تأتى فرقة لتؤدى عروضا مسرحية « شيو » أو عروضا للعرايس ، ويقدم هذا المسرح الشعبى عروضا تتعلق بالحياة اليومية أو حكايات وأساطير شائعة تعبر عن احترام التقاليد القائمة ، وأحيانا تهاجم البدع أو تنتقد السلطة ، وكما هو الحال فى سائر الثقافات يقوم المهرج (هيهو) بهذا النوع من النقد والتهكم ، مستخدما التورية والتلميح • مثال ذلك : حينما يقول أحد الأشخاص الذى يمثل دور رجل من الماتدارين (طبقة الموظفين) : تينج لان دواكسا ، تينج دو دوناكسا ، (أى السمعة الطيبة تنتشر طولا وعرضا وتنتشر السمعة السيئة كذلك) يرد المهرج (هيهو) قائلا : « كون دون لوت دا ، كوان قولوت دا » (ومعناها حامل البريد يغشك ، وكذلك حاكم الولاية) •

وحينما يصيح المهرج قائلا : الحاكم سيمر فمن عنده دجاج فليغلق عليه جيدا (راجع فى ذلك Devanho سنة ١٩٨٠ ص ١٤٣ ـ ١٤٤) ٠

هكذا ولدت الآداب الشعبية وتطورت فى اطار بناء العمل وفى حفلات القرية ، وأصبحت مقابلة للثقافة الأدبية أو ثقافة الخاصة حتى لو كانت قد أخذت عنها بعض القيم ٠

ثالثـــا

الآداب الشعبية : انعكاس لمعارضة الثقافة الأدبية وتحويل لهـــا :

حتى نهاية القرن التاسع عشر كانت اللغة الرسمية كما سبق أن ذكرنا هى لغة الهان الصينية الكلاسيكية التى كانت تقوم بمثـــل دور اللغة اللاتينية فى أوربا خـــلال القرون الوسطى ، فقد كانت الأوامر والمراسيم الرسمية تصـــدر بلغة الهان ، وكانت هى لغة التعبير فى المسابقات الرسمية التى تجرى وفى الأدب سواء كان شعرا أو نثرا ، ولكن لم يخل الأمر من قيام بعض المتعلمين بكتابة مؤلفاتهم باللغة الوطنية وهى لغة « نوؤم » ٠ وظهر ذلك خلال القرن الثالث عشر ، وانتشرت تلك اللغة الوطنية فى مقطوعات الشعر البديعة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ٠ والى جانب أدب العلماء الخاص وجد أدب خاص بالمزارعين يتمثل فى أغانيهـم وأمثالهـم الشعبية وقصصهم ورواياتهـم ، وكانت جميعها تعبيرا عن أفراحهم وأحزانهم وآرائهم وأخلاقياتهم ٠ وانتقلت تلك الآداب بالتواتر الينـــا فى وقتنـــا الحاضر ، وأصبحت تعتبر من قبيل الآداب الشعبية ذات المستوى العالمى لأنهـــا تتميز بغنـــاها وثرائها وتلقائيتها وانشائيتها ٠ ففى هذه الآداب الشعبية لا فى آداب الخاصة يمكننا أن نرى الانعكاسات الدقيقة الصحيحة لحياة شعب فيتنام ٠

كان الانســـان يغنى قبل أن يكتب الأغانى الشعبية التى تسمى « كاداو » أو « فونج داو » ، وهى مرتبطة ارتباطا أوليا وثيقا بايقاع العمل والحركات البدنية فيه وتصحبها عادة أصوات وصيحات (١) ٠ فالحطابون والملاحون والصيادون والحصـــادون وغيرهم كانوا يغنون

---

(١) Lê Thàn Khoi, «La Chanson Populaire Vietnamienne», des lettres nouvelles, 1954, p. 432.

بعبارات ليس لها معنى مثل هوكهوان ' ـ حيوتا ٠٠ ! وغيرها مما يحفزهم على الحركة والعمل ٠ وكانت تضاف على هذه العبارات غير ذات المعنى أحيانا ألفاظ أو كلمات تنبع من المشاعر والوجدان ، لذا كانت الكثير من الأغاني ، والقديم منها خاصة ، ترجع الى أصل جماعي قد تولدت من تفاعل الجماعة التي تشترك في عمل واحد أو أهل القرية الواحدة حينما ينفعلون أثناء الاحتفالات الدينية ٠ وهناك أغاني أخرى من تأليف أفراد تكون غالبا شعرا حقيقيا يتناقله الناس في الريف لأنه يمثل استجابة وتعبيرا عن أحوال معينة أو استجابة لروح الجماعة بصفة عامة٠

ويصطبغ جوهر الأغاني الشعبية « كاداو » وسائر الآداب الشعبية بصفة عامة بصبغة التفاؤل والمرح والثقة في النفس والأمل في المستقبل والثقة في الكلمة ، وحب الحياة ، وغير ذلك مما يساير المشاعر الطيبة وروح الفكاهة التي تسود المجتمع ، وذلك بخلاف آداب الطبقة المتعلمة التي تغلب عليها التشاؤمية البوذية ٠ واذا كانت الصفة الغالبة في الثقافة الأدبية أو ثقافة الخاصة هي انحباس الفرد في حدود سبكة حتمية من المراسيم والالتزامات ، فان جماهير الشعب وهم خلف أسوار حقولهم الخضراء المحاطة بأعمدة البامبو (الخيزران) يواصلون حياتهم وفقا للفطرة فيغنون بحرية معبرين عن وجدانهم ومشاعرهم وحبهم ٠

فالأغنية تصحب الفرد من طفولته حتى الكهولة ، فالأم أو الأخت تهدهد الوليد أو الطفل وتناديه مدللة اياه : « كاى كو » وهي صيحة البجعة أو طير الماء ٠ وتكون أغاني المهد غالبا حزينة ورقيقة وفيها أخلاقيات تغرسها فيه ، فهي تعلم الوليد منذ البداية عناصر الحياة بمصاعبها وصراعاتها وبشاعاتها ٠ ويعتبر النقاء هو المثل الأعلى ، وهذا هو ما يعبر عنه البجع حينما يصيح ، أو تنظر اليه كزهر اللوتس الذي يتولد في الطين وألا تشم ريحه ٠

ويعمل البالغون في مزارع الأرز حيث معظم الأغاني تتعلق بالحياة الريفية وتسودها عناصر تعبر عن أن الفلاح أو المزارع ليس هو السيد بل ان المتحكم في الأمور هو الجفاف والفيضان وعواصف التيفون ، ووجوده عبارة عن صراع دائم ولكنه يحب أرضه حبا جما ، ويحب الحبوب التي تسبب له الكثير من الازعاجات ، وتعبر الأغنية التالية عن هذا الحب في شكل مبسط ولكنه محدد :

بوم الصغير معه مروحة من سعف النخيل
سيعطيه الغني ثلاثة ثيران وتسع جاموسات ثمنا لها
لكن بوم يقول له : بوم لايريد ثيرانا ولا جاموسا

يقدم له الغنى بركة عميقة مليئة بالأسماك
لكن بوم يقول له : بوم لايريد أى سمك
فيقدم له الغنى زورقا من خشب الليم
لكن بوم يقول له : بوم لايريد أى زورق أو خشب
فيقدم له الغنى طائرا مغردا
لكن بوم يقول له : بوم لايريد اى طائر مغرد
فيقدم له الغنى فطيرة الأرز
فيبتسم بوم ويقبلها

وتشترك النساء فى أعمال الحقل ، ولذا فهناك مساواة بينهن وبين الرجال ، بخلاف الوضع القائم فى أوساط المتعلمين حيث نشاط المرأة مقصور على حدود المنزل . ولا يقتصر عمل نساء المزارعين على نقل وتوزيع شتلات الأرز واقتلاع الحشائش الضارة وتربية الدواجن ، بل انهن يشاركن أيضا فى دفع الضرائب من حصيلة ما يبعنه فى السوق ، فاذا ما واجهت البلاد الغزاة فالرجل يذهب الى الحرب ويصبح عليه أن يحمل السلاح ، وهنا تحل محله المرأة فى كل أعماله الأخرى .

والعمل بصفة عامة يساعد على نشوء الكثير من اغانى الحب والغرام ، فالفتيان والفتيات يتقابلون كل يوم ، وسواء كانوا يعملون فى الرى أو فى الزراعة أو فى الحصاد فان الأصوات تسمع عبر الحقول وهم يتخاطبون ويجيبون بعضهم بعضا فى أحاديث مباشرة وغير مباشرة قد تكون من وراء حجاب ، ولكن هذا الحديث كله يكون حديث قلوب ينفذ الى شغافها بأسلوبه الشعرى ، وغالبا يصحب الكلام بهدايا مثل مضغات نبات القوفل التى يرجع تقليدها الى عهد حكم هانجفونج (١٠٠٠ ق.م) ، وربما قدمت الفتاة هذه الهدية بنفسها الى رفيقها . وهذا يبين لنا ما تتمتع به المرأة من حرية كبيرة ، وفيما يلى شعر يعبر عن ذلك :

دخلت الحديقة أجنى الثمار ، ثمار الجوز الأخضر
وقطعتها الى ست أجزاء لأعطيك مضغة القوفل
عملت لك مضغة مخلوطة بالليمون الصينى
وأضفت التوابل بداخلها والقرفة على جانبيها
وسواء كانت قوية حامية أو حريقة
وسواء أصبحنا زوجا وزوجة أم لم نتزوج
فلابد أن تذوقها ، ذق طعمها لتتذكرنى .

تعرف الفتيات كيف يرمين شباكهن ، وكذلك الفتيان ، ففى المقطوعة التالية فتى يحاول التقرب من الفتاة (فى الأبيات الأربعة الأولى)، والفتاة مهذبة (بمفهوم الكنفوشية) تعتبر نفسها اختا صغرى (آيم) وتقدم نفسها كأخت كبرى (تشى) لتعبر عن ازدرائها وترفعها :

حملك ثقيل والطريق متعرج طويل
أنا لا أحمله ولكننى أشعر بثقله على كاهلى
حملك ثقيل والطريق متعرج طويل
دعينى أحمله عنك لنصبح زوجا وزوجة
ـ اذا حملته فستدفع أختى الكبرى أجرك
لأننى أرى وجهك
لاتستحق أن تكون زوجا لى ٠

وفيما يلى شعر آخر يدل على أن الذكور ليس لهم أهمية ، فواحدة تتكلم بلسان النساء المؤهلات كأخوات كبيرات (شونج تشىء) بالنسبة للرجال الذين يعتبرون اخوة صغارا (شونج ايم أو سونج باى أو شونج ماى) وهى ألفاظ توجه للصغار للتعبير عن الازدراء ٠٠ فتقول :

نحن الفتيات بأقراط ذهبية
على رؤوس الجبال نقف شامخات كالسماء
نحن أعمدة القصور السماوية
وأنتم ياجماعة الفئران
لعنة عليكم ياجماعة الفئران
اذا سقطت الأعمدة فسوف تستحقكم

وهنا نجد حوارا لايتفق من قريب أو بعيد مع الأخلاقيات الكونفوشية التى تؤكد ضرورة وجود ثلاثة أنواع من التسليم(تام تونج)، فعلى المرأة أن تستسلم لأبيها : ثم لزوجها بعد موت أبيها ، ثم لابنها بعد موت أبيه ، ولكن ذلك لا يمثل المعنى العام للاستسلام ، بل يبين لنا أن المرأة لا تترك نفسها لتستسلم استسلاما كاملا لكل رجل ٠

وينطبق ذلك أيضا على الهيكل الاجتماعى الذى يتكون من المتعلمين والفلاحين والصناع والتجار : سى ، نونج ، كونج ، تثوونج ، فهناك متعلمون وغير متعلمين ، وهناك أقلية اجتازت الامتحانات وأصبحت من

طبقة الماندارين (الموظفين المدنيين) ، وهناك أغلبية منهم اشتغلوا بعد فشلهم معلمين فى القرى وأصبحوا يعتمدون فى حياتهم على الأجور التى يدفعها لهم الفلاحون نظير تعليم أبنائهم ٠ وعلى الرغم من احترام القرويين للمعرفة فان الرجل المتعلم فى نظرهم هو الرجل الذى « يحتـــاج ظهره العريض لقماش الملابس ، وهو الذى يستلقى بعد الطعام » (داى لونج تون فاى آن نو لاى نام) ٠ وبالاضافة الى ذلك فالمتعلم أولا ثم المزارع بعد ذلك ، ولكن حينما لايوجد الأرز ويصبح عليك أن تخرج للبحث عنه يصبح المزارع أولا والمتعلم بعد ذلك ٠ (انهـــات سى انهى تونج هيت جاو ، شاى رونج ، نهات تونج انهى سى) ٠

ولقد هيأ الاتصال المباشر بالأرض ادراكا جيدا للمزارع عن قدراته الخاصة ، فهو يعلم علم اليقين أن عمله الشاق وصبره على هذا العمل هو الذى تعتمد عليه كل الطبقات الأخرى ، ولذلك لا تعجبه أرستقراطية الثقافة ، ولا تعجبه أوامر الموظفين الكبار ، ولعل ملاحظاته الدقيقة للحقائق قد ولدت فيه دعابة ربما كانت قاسية لاذعة فى كثير من الأحيان ، ورغم أن الفلاح مؤمن بالخرافة فانه لم تفته أى فرصـــة ليهاجم المقدسات والسحرة والمشعوذين والأفاقين الذين يستغلون سذاجة العامة ٠ وقد يهاجم الكهنة المزيفين الذين يتخلون عن مبادىء الطهارة والالتزام ، وقد أصبحت الأرملة الطروب والرجل الغبى وغيرهما مادة لنكات لاتنتهى ٠

وفيما يلى مقطع شعرى يسخر من العراف :

هذا المنزل تسكنه العفاريت
فهناك كلب ينبح من خلال فمه

وهذه العبارات الرشيقة التالية تقال على لسان كاهن شاب :

أنا كاهن شاب حكيم محترم
أشعلت النار فى كل دعبه مررت به
أعامل نفسى كلحم كلب
وأزرع تلاميذى فى الأرض الطينية
أتجول خلال أراضى الشمال والشرق
وأستدرج الفتيات غير المتزوجات
ليصحبننى

هذا ، ولم يسلم كبـــار الموظفين من السخرية وعدم الاحترام ، ومثال ذلك : « الماندارين دائما متعجل ، ولـــكن الناس غير متعجلين

فاذا كان الماندرين متعجلا فلتتركه يعوم ، ويواصـــل مسيرته » (كوان كوكان انهونج دان شوافوى كوان كوفوى كوان لودى دى) .

ومما يكسب الفكر الشعبى وفلسفته الأخلاقيـــة قيمـــة حيـــوية ما يتضمنه من حكم وأمثال شعبية (توانجو) ، فان حديث الرجـــل الشعبى مثله فى ذلك مثل الرجل المتعلم مليئة دائما بالأقوال الحكيمة والمأثورات التى تتبلور فيها خبرات السنين ، فهناك أولا صيغ تتضمن معارف الفلاحين عن الظواهر الجوية وهى ادراكات لازمة لعملهم مثل :

حينما تهب الريح من الشمال فى الشهر الرابع
وحينما تمتد أجنحة الطيور الكبيرة
فهناك عاصفة تيفون مقبلة لامحالة

وهناك بعض العبـــارات تشـــير الى بعض خواص الاقليم وتبلور معتقداتهم وخرافاتهم وعاداتهم بصفة عامة مثل : ـ (موت مييننج جيوا لانج بانج موت سانج اكسوبيف) ومعناها : قيمة اللقمة فى عين أهل القرية جميعا أكبر كثيرا من قيمة سلة مليئة بالأرز فى ركن مطبخك الخاص . هذا المثل يبين بوضوح الأهمية التى يعطيها الرجل الريفى للمكان الذى توجد فيه الجماعة ويفضله عن مكانه الخاص مهما كان مركزه . وهناك مثل آخر شائع يعرفه كل فرد ويعبر عن التشريع الاجتماعى ، يقول : « فيب فوا ثوالى لانج » ويعنى أن قانون الملك يتجاوز عادات القرية .

وهناك مأثورات عديدة ذات طابع مقارن تكون دائما دقيقة وتخلو من التهكم مثل : رطب كالصخر ، وبـــارد كالنقود ، ومتورط كالراهبة التى تضع وليدها .

وتصطبغ معظم الأمثـــال والمأثورات التى تتناول العادات والنفس البشرية بصبغة تهكمية ساخرة ، فالفيتناميون فى ظرفهـــم ورقتهـــم وسخريتهم مثل الفرنسيين يلمحون بسرعة من خلال الشخصية أو الحادثة ما تتضـــمنه من غرائب ومضـــحكات . فمن وراء كل قول مأثور نرى ابتسامة خفية ولكنها لا تحمل فى طياتها الاحتقار ، ولعـــل مما يجعل هذه الطرائف والمضـــحكات لاذاعة الأثر هو ما تتميز به اللغـــة من استخدامات التورية والسـجع والنبرات المتعددة الأشـــكال . ويقول جورديار فى هذا الصدد : « اذا جاز لى القول فان كل عبـــارة تنطلق حادة نتيجة لما يتخللها من وقفـــات وتجزئة للكلمات تجعـــل كل شىء واضحا جليا » (١) .

---

(٢) G. Gordier, Etude sur la litterature anamite, I. consideration ge:earles, Saigon, 1933, p. 197.

وللأمثال الشعبية دورها في تقرير المبادىء الأخلاقيـــة وقواعد التعامل اليومي ، وليس من شك في أن هذه الأخلاقيات ليست سماوية بل هي أرضية ، وربما كانت في بعض الأحيان مركزة حول الفرد ، وهي تتخذ بسهولة ويسر شكل المقطوعات الشعرية الصغيرة التي هي وسط بين القول المأثور والأغنية ، ولذا فان الكثير منها قد اكتسب قيمة أدبية نتيجة للطابع الشعري والخيالي الذي يميزه • وبينما تقدم لنا الأغاني والأمثـال الشعبية فانها تعكس لنا بدقة الصفة الفيتنامية الحقيقيـــة • فان الأقاصيص والروايات قد تعرضت لكثير من المؤثرات الخارجية التي لاتقتصر على المؤثرات الصينية بل انها أيضا تعرضت لمؤثرات هندية من ثقافات الشاميز والكامير التي فرضت نفســـها على القاعدة المكونة من الثقافة البدائية وتخللتها • وهي ظاهرة تنطبق على معظم أقطار جنوب شرقي آسيا ، ونجدها هنا ممثلة في الأساطير أو الأحاجي المتعلقة بخلق الانسان وطعامه من الأرز ، وقرين الانســان الذي يتمثل في جاموس الماء ، ثم تأتي بعد ذلك الروايات التاريخية التي تحـكي عن أسرة هونج بانج والحكام الثمانية عشر الذين تعاقبوا على عرش فان لانج خــلال القرون العشرة السابقة للميلاد ، وهذه الروايات هي التي تقص علينـا أصل مضغة القوقل وفطيرة الأرز وأعمال الأبطال الأوائل الذين حاربوا غزاة الشمال بدءا من ابن فو دونج الذي نما وكبر حتى أصبح عملاقا وهزم جماعات آنو ، الى الاختين ترونج اللتان انتحرتا كي لا تشهدا هزيمة أهلهما أمام غزو الهان ، وانتهاء بكل القادة العســكريين الذين انتصروا أو هزموا في قتالهم في معارك الاستقلال • فالناس يقدسونهم جميعا ويحفظون لهم مكانتهم في مراسم دينثهو ، وتعتبر ذكراهم وسيلة للمحافظة على روح المقاومة الوطنية •

ولقد ظهرت شخصيات عديدة في الأقاصيص الخيالية لكل منها خواصها المميزة ، فهناك بوذا الحكيم الذي يأتي لمساعدة الفقراء والمساكين الذين يدعونه ، وهناك الحاكم الرسمي الذي يظهر أحيانا في صــورة شخص عادل وفي أحيان أخرى يظهر كشخص فاسد فيتصدى له شخص آخر يتميز بالشرف والامانة ليخلص البــلاد منه • وهناك شخصية الزوجة التي تكون أحيانا زوجة محبة مخلصة لزوجها وفي احيان أخرى تظهر لعوبا أو تحيك المؤامرات ضـــد زوجهـــا ، والكثير من الأحاجي والأقاصيص تسخر من الأغنياء والأغبياء والجهلاء والبخلاء وتتهكم عليهم، وأحيانا يظهر أبو الزوجة يغش زوج ابنته والكاهن يخدع الرعيــة الى غير ذلك •

والحيوانات هم أخوة الانسان الذين يمثلون روحه أحيانا ، فكل حيوان يمثل نوعا من الأشخاص أو يعبر عن طائفة من الناس ، وقد يوصف الشخص بحيوان مثل النمر والكلب والقط والثعلب والتمساح والثعبان والقرد والسلحفاة وغير ذلك من الحيوانات التى تطلق أسماؤها على بعض الأفراد • فهى فيما بينها وفى وسط الناس تمثل الكوميديا البشرية فى مئة فصل أو نحو ذلك • ويتخذ الهجاء الاجتماعى من شخصية الانسان الساخر اللاذع أداة يتلاعب بها ، فالرجل الضعيف الذكى ينتصر دائما على الرجل القوى الغبى • ولكن حينما تترك الحكايات هذا المجال فانها تتجه الى اظهار الناس الطيبين الذين يؤمنون بالعدالة والحسنى يجدون جزاءهم فى هذه الدنيا وفى غيرها • ويظهر أثر البوذية واضحا فى فكرتهم عن السماوات (جيؤوى) ، فالسماء كانت الكائن العلوى الذى رأى كل شىء وسمع كل شىء وحكم على كل شىء • والسماء هى التى تعاقب على الذنوب وتجزى عن الحسنات خيرا • وللكائن السماوى توجه اليه كل الصلوات التى يتوجه بها الناس ، والى هذا الكائن السماوى يصعد الدعاء الذى تلهج به ألسنتهم وترتفع به أكفهم وأبصارهم حينما تثقل المتاعب كاهلهم ويعانون من شظف العيش فيطلبون من الكائن السماوى مزيدا من العدالة وبعض السعادة •

هكذا لم يكن التفانى فى العمل هو الجانب الوحيد من حياة الفلاح ، فسرعان ما انتشرت فى أوساط الفلاحين الحكمة العقلية والفكاهة جنبا الى جنب مع التشكك والحقد ، وأصبحت حكايات ترانج كويان من أكثر الأقاصيص انتشارا • ونخلع هذه الأقاصيص على شاب يدعى كويان لقب الدكتور الأول ترانج ، رغم أنه لم يحصل الا على الشهادة الأولى فقط ، وهى هوانج كونج (أى البكالوريوس) ، ولكنه كشخص متعلم أصبح يرمز الى تحقير كل التقاليد الكونفوشية المتعلقة بطاعة الأمير واحترام القيم الاجتماعية القديمة وتقديسها وفكرة الاستعلاء العنصرى • ونقدم هنا مثالين من ألاعيبه التى يتهكم بها على السلطة •

فى يوم من الأيام كان أحد الماتدارين (الموظفين الرسميين) واقفا أمام أحد الفنادق لابسا سترته المزركشة ، فظهر له كويان وتظاهر بأنه تلميذ فقير واقترب منه فى أدب وخضوع ، وكان الماندارين يلوك فى فمه مضغة القوفل ، فلما بصقها من فمه التقطها كويان وأخذ ينظر فيها بدقة وتفحص ، فدهش الماندارين وسأله : « ما هذا أيها التلميذ ؟ هل أنت مغفل » ؟ فرد عليه كويان قائلا : « اعذرنى ياسيدى فان أحد أمثالنا الشعبية يقول ان فم النبيل ملىء بالحديد والصلب ، وقد أردت أن أتأكد بنفسى هل بقايا مضغتك تحتوى على الحديد والصلب •

ففهم الماندارين أن هذا التلميذ يتهكم عليه ، ولكنه لم يجد ما يجيب به على ذلك التهكم ٠

والقصة الاخرى عن أحد المفتشين ، كان يجوب المدينة في محفة ، وكان هذا المفتش معروفا بعنفه وسلاطة لسانه ٠ وكان كويان واقفا على جانب الطريق في لباس شعبي عادى ، ونودى لكي يحمل المحفة ، وبعد لحظة دخل الموكب في منطقة مغمورة بالمياه ، فالتفت كويان خلفه وسأل المفتش : « هل العزاب معفون من العمـــل الاجبارى ؟ » فأجابه المفتش بعنف : « أنت غبى ، ألا تعلم أنهم معفون من أى نوع من المسئولية ؟ » فرد كويان قائلا : « اذن فأنا كونج كويان لست ملزما بحملك » ٠

وألقى بجانب المحفة الذى يحمله بقوة على الأرض ، فسقطت المحفة كلها في المستنقع وغرق المفتش في الماء حتى كتفيه ٠

ولكن يجب أن لا تفهم من ذلك التهكم والرفض أن المزارعين يرفضون كل أنواع القيم والتعاليم الكونفوشية ، بل على العكس نرى أن الحكايات والقصص تسمو بالانسانية والعدالة والولاء وصلة الرحم وحينما كتب نجويين تراى قائلا : ان قيمة الانسانية والعدالة تكمن في أنها لا تتحقق الا من حلال الناس » ، فانما كان يتفق في ذلك مع الفكر الشعبي السائد على المستوى القومى ٠

أما على المستوى الفردى فان العدالة (انغيا) في الكونفوشية قد استثارت فكرة عن العدل بطريقة معينة ٠ فقد كتبت فان شاى داك (١) تقول : « ان العدالة هي احترام الروابط بين الكائنات البشرية من أجل الحياة ، والرابطة تنشأ حينما يحافظ كل طرف على الفكرة التى يراها الطرف الآخر عن دوره ، وبالتالى يلتزم أمام الآخر » ٠ ويختلف هذا عن الحب الذى يقول المثل السائر فيه : « انه قد يفنى نفسه في الحب » ، في حين أنه في العدالة (انغيا) يستمر الانسان باقيا بذاته ، ويمكننا أن نترجمـه هنا بأنه بمثابة الاخلاص أو الولاء « الذى يتجاوز الحب ، وبخاصة في اليوم الذى تفعل فيه عوادى الزمان فعلها فتموت وتضمحل عوامل الجاذبية التى تجمع حلاوتهـــا بين الرفيقين فتأخذ الجاذبية فيه اتجاها مغايرا » ٠ وعكس ذلك تماما يقول المثل السائر « الانغيا أو العدالة العميقة تذهب ، ويبقى الحب القوى » ٠ ويعترف القانون بهذا النوع من الولاء الذى يمنع الزوج من أن يهجر زوجتـــه التى كان لها دورها في حياة الأسرة ، والتى فنيت بكاء على أبويه ، أو الزوجة التى ليس لها أقارب

---

(١) نقلا عن مخطوطة زودتنى بها واستخدمتها في أماكن كثيرة من هذا المقال ٠

مقربين يعولونها · وتمجد الروايات الشعبية أيضا البطل الذى يصل الى قمة المجد فيعرض عليه الملك ان يزوجه من الأميرة ابنته فيرفض البطل حفاظا على زوجته التى اتخذها منذ أيـام فقره ، وفى ذلك تمجيد لهذا الخلق الطيب ·

وينطبق مبدأ العدالة (أنغيا) على كل العلاقات البشرية وبخاصة العلاقة بين الأصدقاء · وفيما يلى قصة شائعة عن صديقين هما لوابنيهو ودونج لى :

كان لوابينهو ودونج لى صديقين حميمين منذ طفولتهما ، وقد أخذ لوابنهو صديقه دونج لى من بيت أسرته الفقيرة ليضمه الى أسرته الغنية ليواصلا الدراسة معا ، وكرس دونج لى كل جهده فى المذاكرة ، وسرعان ما اجتاز المسابقة وعين موظفا ، فى حين كان لوابنهو الغنى لا يفكر الا فى امتاع نفسه ولهوه ولذا رسب عدة مرات فى الامتحانات ·

ثم حدث أن خرب الدهماء بيته وأصبح مفلسـا · فأراد أن يعود الى الدراسة ولكنه لم يستطع ، وبعد أن انتهت كل موارده ذهب الى دونج لى يطلب منه العون · ولكن النجاح بدا أنه قد غير الصديق ، فلما دخل اليه الحارس يخبره بمقدم صديقه لوابنهو أصابه الغضب ونهر حارسه قائلا ان الماندارين ليس لهم أصدقاء من الفقراء ، فاطرد ذلك القادم · فمضى لوابنهو آسـفا خائفا · وبينما هو فى طريقه قابل امرأة تدعى شاولونج ، أخبرته بأن زوجها قد هجرها ، وعرضت أن تسـاعده ، واتجه معها الى العاصمة حيث استأجرت السيدة شاولونج منزلا هناك · وأعطت فيه حجرة للوابنهو ليواصل فيها المذاكرة ، وكانت المرأة تخرج الى السوق كى تغطى نفقاته · وكلما أراد لوابنهو أن يدخل الى حجرتها كانت تقول له : « حينما تنتهى من دراستك وتجتاز امتحاناتك وتصبح من جديد انسانا معروفا فسنتزوج ، ولكن اذا لم تنجح فلا زواج لك ، فالحب الآن مضيعة للوقت » ·

وبعد ثلاث سنوات من العمل والجهد الشاق والمثابرة دخل لوابنهو الامتحان ونجح ، ولكنه عندما رجع فرحـا سعيدا وجد أن السـيدة شاولونج قد غادرت المنزل ·

وبعد بضعة أيام ركب لوابنهو المحفة وسافر الى بلده واتجه الى بيت دونج لى كى يظهر أمامه بمركزه الجديد ، ويرد على سـلوكه السيىء معـه · فقابله دونج لى هذه المرة بالبشر والترحاب ، وهنـأه

بمنصبه ، ثم نادى زوجتـــه لتحيي صديقه ، ولشد ما كانت دهشة لوابنهو حينما رأى أن الســـيدة شاولونج هى زوجة صـديقه القديم دونـج لى · وفسر له صديقـه الأمر قائلا : « حينما أتيت لترانى منذ ثلاث سنوات تظاهرت بأنى لا أعرفك كى أســتثير كرامتـك ونخوتك وغيرتك فيستحثك ذلك على العمل والدراسة ، وأرسلت زوجتى لتذهب وراءك لتساعدك نيابة عنى ، وقد قبلت أن تقدم لى هذه الخدمة الكبرى التى تفوق فى حجمها جبل « ثاى سون » ·

فتأثر لوابنهو بشدة وركع على ركبتيه شاكرا صديقه وزوجته ، وعادت بينهما الصداقة والصحبة من جديد ·

هذه الأمثلة التى سـقناها مثلهـا مثل الأمثلة التى قد نختارها من أقطار أخرى تدلنا على أن ثقافة أى شعب لاتكون متجانسة أو موحدة ، فكيف يكون الحال اذا كان الشعب غير متجانس ؟ لاشك أنه كلما زادت الاختلافات والفوارق بين الطبقات أو الفئات أو المستويات ازداد اختلاف وتمايز ثقافاتها · غير أنه من الخطأ أن نميز الثقافة الشعبية وننظر اليها على أنها منفصلة تماما عن الثقـــافة الأدبية أو ثقافة الخاصة ، فكلتاهما تشترك فى العديد من القيم والأسس اللغوية ، وبينهما تأثيرات متبادلة ، فان عظماء الكتاب يتميزون ويبرزون من خلال اتفاق كتاباتهم واقترابها من الروح الشعبية ، وقد تحدثنا عن قصائد أنجوين دو المؤلف الخالد لكتاب « كيو » ، وتعتبر تلك القصائد بالنسبة للفيتناميين بمثابة الماء والهواء ، لأنه قد عرف كيف يصف مختلف الجوانب النفسية والاجتماعية من خلال فصول دراما انسانية ، وأن يبلور فى أســطر معدودة مظاهر الجمال المتغير لفصول السنة ، ويخلط فى انسجام وتناسق بين جوهر الثقافة الأدبية وأحلام الشعب فى الأغنية الشعرية ·

لى ثانهو خوى

(جامعة باريس)

التعريف بالكتاب

جان بيالوسفوكى Jan Bialostocki

متخصص فى تاريخ الفنون ولد عام ١٩٢١ ، أستاذ فى جامعة وارسو ومدير متحف المدينة • يغطى تخصصه فنون الفترة من القرن الخامس عشر الى القرن التاسع عشر وتاريخ الكتابات والنظرية عن الفن والتمثيل التصويرى والمناهج ، قام بالتدريس فى الكلية الفرنسية (١٩٧٨) وكامبردج (١٩٥٠) وفى الولايات المتحدة • ومن مؤلفاته الرئيسية مجلد عن المجموعات الفنية البولندية فى سلسلة «Corpus de primitifs flamends» ١٩٨٣ وكتاب «The Art of the Renaissance in Eastern Europe

فرناندو آينسا Fernando Ainsa

ولد فى أسبانيا عام ١٩٣٧ ، وهاجر الى أورجواى عام ١٩٥١ ، دكتوراه فى القانون والعلوم الاجتماعية ، ألف الكثير من الكتب والروايات ، وشارك فى تحرير المجلات الأدبية والثقافية فى كل من أمريكا وأسبانيا ، يعمل فى اليونسكو من عام ١٩٧٤ •

ليليو كاميلرى Lelio Camilleri

موزع ومؤلف موسيقى ، عضو فريق البحث بالقسم الموسيقى لمركز CNUCE وأستاذ الموسيقى الالكترونية فى كونسرفتوار فلورنسا • ويتعلق عمله الرئيسى بالاجراءات المعرفية فى أساسيات المعلومات الموسيقية بواسطة الكمبيوتر •

بيير هادوت Pierre Hadot

ولد عام ١٩٢٢ ، يشغل كرسى تاريخ الفكر الهلينى والرومانى فى الكلية الفرنسية له مؤلفات كثيرة منها «Plotin on la simplicite, و «Porphyre et Victorinus» ... الخ •

ويقوم أساسا بتدريس الموضـــوعات المتعلقة بالتأثير المشتق عن الفلسفة القديمـــة فى اللاهوت المسيحى والفكر الأوربى وكذلك عن التحديد الجديد للفلسفة بصفة عامة كوسيلة للتحول الجذرى والمتعقل لأساليب الحياة ورؤية العالم ٠

جاك ليموان **Jacque Lemoine**

باحث فى المركز القـومى للبحـوث الاجتماعيـــة ورئيس المركز الأنثروبولوجي للصين الجنوبية وشبه جزيرة الهند الصينية ٠ والى جانب مساهمته فى دائرة معارف بلاديا الواردة فى قائمـة المطبوعات قام حتى الآن بتأليف ثلاثة كتب هى «Un village Hmong Vert du Haut Laos» «L'initiation du mort chez les Hmong», «Yao Ceremonial Painlings»

آر ٠ جى زوى فيربلويسكى R.J. Zwi Wcrblowsky.

ولد عام ١٩٢٤، دكتوراه من جامعة جنيف ، أستاذ تاريخ الأديان المقارن ، وعميد الآداب فى الجامعة اليهودية بالقدس ، وأستاذ زائر فى جامعات هارفاد وشيكاجو وستانفورد وطوكيو ، ألف كتبا عديدة ٠

لى ٠ ثانخوى Lé Thành-Khôi

أستاذ علوم التربية فى السربون ومستشـــار لكثير من الهيئـات الدولية ، كلف بدراسات وأعمال ترجمة فى ٣٥ دولة ، ألف عدة كتب ٠

ثبت

Cordier, G., **Etude sur la littérature annamite. I Considerations générales,** Saigon, 1933.

Do Dinh, P., **Confucius et l'humanisme chinois,** Paris, Seuil, 1958.

Huard, P. and Durand, M., **Connaissance du Viêt Nam,** Hanoi, Ecole française d'Extrême-Orient, 1954.

Huu Ngoc and Correze, F., **Anthologie de la littérature vietnamienne** Paris, l'Harmattan, 1982.

Lê Thành Khôi, «La chanson populaire vietnamienne», **Les Lettres nouvelles** march 1984.

— **La pierre d'amour,** Paris, Editions de Minuit, 1979.

.. **Histoire de Viêt Nam des origines a 1858,** Paris, Sud-Est Asie, 1982.

Lê Van Hao. «Essais sur la civilisation vietnamienne», **Etudes vietnamiennes, n. 63,** Hanoi, 1980.

Pham Quyhn, **Le Paysan tonkinois à travers le parler populaire,** Hanoi, 1930.

Thich Thiên Chân, **Le Bouddhisme vietnamien et la littérature bouddhique vietnamiennne.** Association des bouddhistes vietnamiens d'outre-mer, Villejuif, 1970.

TRUONG, M.T., **Le Surnaturel dans le conte populaire vietnamien, Essai sur les croyances,** Thèse de 3e cycle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, 1982.

«Le village traditionnel», **Etudes vietnamiennes,** n. 61 et 65, Hanoi, 1980 et 1981.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٣٨٥ / ١٩٨٨



« مصباح الفكر »

مجلة ربع سنوية

تصدر تحت رعاية المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الانسانية

وبدعم من

منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة « يونسكو »

محتويات العدد

كلود رافستان	عناصر لنظرية فى الحدود .
باتريك ك. دولى	وقت الفراغ والتعليم فى يوتوبيات عصر النهضة .
باتريك تاكيسيل	المدينة واللاعب : دور والتربنجامين فى تأسيس علم الاجتماع التصويرى.
توماس مولنر	حول الشرعية .
جان ماريكو	تعاريف جديدة عن الشرعية والعصرية .
سرجيو كوتا	الشرعية شيء وهمى .
اندراس ساندور	استعارة ام استنباط ؟ عن الفارق الخاص بنغة الكلام.
دونالد ف . ميلر	أهمية التورية .

العدد ٧٨

مركز مطبوعات اليونسكو

١ شارع طلعت حرب بالقاهرة

ديوچين

مجلة دولية للعلوم الإنسانية

مؤسسها ومديرها(١٩٥٢ـ١٩٧٨): روجيه جيلوا

★

★

التحرير والإدارة

اليونسكو ـ ١ شارع ميولى ، باريس

رئيس التحرير : جان دورميسو

سكرتير التحرير : جاكلين جاليه

★

الاشتراكات

الاشتراك السنوى فى الطبعة الفرنسية : (خارج فرنسا) ١٦٤,٣٥ فرنك فرنسى (ترسل على العنوان أعلاه)

الاشتراك السنوى فى الطبعة الانجليزية : لمدة سنة واحدة ٢٠ دولارا ، لمدة سنتين ٣٦ دولارا ، لمدة ثلاث سنوات ٤٨ دولارا

الاشتراك فى الطبعة العربية : داخل ج.م.ع. ١٧٥ قرشا بما فى ذلك مصاريف البريد
خارج ج.م.ع. ١٠ دولارات بما فى ذلك مصاريف البريد

★

طبعات أخرى من المجلة

الطبعة الانجليزية	Casalini Libri,50014 Fiesole (Florence)
الطبعة الأسبانية	Universidad Nacional Autonoma de Mexico, Ciudad Universitaria, MEXICO 20, D.F.
الطبعة الصينية (مختارات)	Academie Chinoise des Sciences sociales, 5 Jianguomen Dajie, BEIJING
الطبعة الهندية (مختارات)	University of Rajasthan, JAIPUR 302004 Inde.
الطبعة اليابانية (مختارات)	Kawade Shobo Shinsha, 2-32-2 Sendagaya, Shibruyaku, TOKYO
الطبعة البرتغالية (مختارات)	Editora Universidad de Brasilia, Campus Universitario 70,910 BRASILIA.

★

الطبعة العربية : تصدر عن مركز مطبوعات اليونسكو ـ ١ شارع طلعت حرب ـ القاهرة

رئيس مجلس الادارة : } د. السيد محمود الشنيطى
ورئيس التحرير :
الاشراف الفنى : سعد عبد الوهاب

المحتويات

الكاتب : كلود رافستان   عناصر لنظرية فى الحدود (التخوم)   ٣
المترجم : أحمد رضا محمد رضا

الكاتب : باتريك ك· دولى   وقت الفراغ·والتعليم فى يوتوبيات
المترجم : محمد جلال عباس   عصر النهضة ٢٠

الكاتب : باتريك تاكيسيل   المدينة واللاعب
المترجم : د· حمدى الزيات   دور والتربنجامين فى تأسيس علم
الاجتماع التصويرى ٤٨

الكاتب : توماس مولنر   حول الشرعية ٦٢
المترجم : أمين محمود الشريف

الكاتب : جان ماريكو   تعاريف جديدة عن : الشرعية والعصرية ٧٨
المترجم : موسى بدوى

الكاتب : سرجيو كوتا   الشرعية ، شىء وهمى ٩٦
المترجم : أمين محمود الشريف

الكاتب : اندراس ساندور   استعارة أم استنباط ؟
المترجم : موسى بدوى   عن الفارق الخاص بلغة الكلام . .   ١٠٥

الكاتب : دوتالد ف· ميلر   أهمية الثورية ١٣١
المترجم : أحمد رضا محمد رضا

التعريف بالكتاب ١٣٩

المقالات المنشورة فى مجلة ديوجين التى تعبر بحرية عن أكثر الأفكار تنوعا واختلافا
لا يعتبر الناشر ولا هيئة التحرير مسئولين عنها بأى حال ٠

عناصر لنظرية فى الحدود (التخوم) ★

كلود رافستان

Claude Raffestin

مفاهيم الحدود والتخوم

الحد (باللاتينيـــة limes : طريق يحد حقلا) يضم بعامة التخم ولكن ما هو أصل الحد ، أي التخم ؟ أنه سلطة ، قوة ، فى وسعها أن تمارس « الوظيفة الاجتماعية للشعيرة ، والدلالة الاجتماعية للخط ، والحد الذى ينتج شعيرية المرور والتعدى » (بورديو Bourdieu ص ١٢١) • الحد ، وهو خـط مرســوم ، يقيم نظاما ، ليس ذا طبيعـة مكانية فحســب ، ولكنه أيضا ذو طبيعة زمانية ، بمعنى أن هذا الخط لا يفعل فقط « هنا » من « هناك » ، ولكن أيضا « من قبل » و « من بعد » • هذه الطبيعة المزدوجة تتناولها أسطورة بناء روما • كل حد ، وكل تخم ، شيء عمدى ينشأ ادارة ، وهــو ليس اعتباطيا • وثمـة جهد يبذل أصلا لتبريره بشعيرة دينية ، وفيما بعد بقضية سياسية •

نرى ، تبعا للمؤلفات فى النظم الأندو أوربية ، أن الفكرة مادية ، وكذا معنوية : « الخط المستقيم » يمثل القاعدة regula الأدارة التى ترسم الخط المستقيم « هى التى تحدد القاعدة • المستقيم ، فى المجال المعنوى ، هو نقيض الملتوى ، والمقوس (بنفينست Benveniste ١٩٦٩ ، ص ١٤) : « يتعين الانطلاق من هذه الفكرة المـادية تمام فى أصلها •• لكن يمكن فهــم ال rex (العاهل) ، والفعل negene • هذا المفهــوم المزدوج يتبدى فى العبارة الهامة regere fines وتدل على العمل الدينى، العمل البنائى الأول ، وتدل حرفيا على « رسم التخوم بخط مستقيم » • هذه هى العملية التى يؤديها الكاهن الأعظم لبناء معبد ، أو مدينــة ، وتجرى بتجديد الحيز المكرس على الموقع ، وهى عملية تتجـلى طبيعتهـا السحرية : فالمقصود تحديد الجزء الداخلى والجزء الخارجى ، مملكة ماهو مقدس ، ومملكة ما هو مدنس ، الاقليم الوطنى ، والاقليم الأجنبى • هذا التخطيط يجريه الشخص الذى يتمتع بأعلى السلطات ، rex

---

(★) التخم (الجمع تخوم) : الحد الفاصل بين أرضين — المعجم الوسيط •

المترجم : أحمد رضا محمد رضا

(العاهل) (بنفينست) ١٩٦٩ ، ص ١٤) . يقول بنفينست أيضا : « يجب أن لا نرى فى rex العاهل ، بل بالأحرى ذلك الذى يرسم الخط » ...

الحد : تعبير عن السلطة التى تمارس ، وهو أول شكل فى ممارسة سلطة أساسها العمل ، أى ما فى امكانه تحويل البيئة المادية ، والبيئة الاجتماعية .

وكل كائن حى يواجه فى واقعه العملى ، وفى معرفته الأشياء فكرة الحد . والتفكير يتضمن بذاته نظاما من الحدود ، وهذا النظام تكونه اللغة : « حدود لغتى هى حدود دنيا »(فجنشتاين Wittgenstein ١٩٦١ ، ص ١٤١) . والواقع أن أى تصرف يترجم بعلاقات مع البيئة ، وصلات بالكائنات والأشياء يتطلب أن توضع له حدود . وفكرة الحد موجودة فى كل مكان ، وليس فى الامكان الافلات أو الخلاص منها ، وتنتمى الى تلك الفئة التى توصف بأنها ثابتة ، لاتتغير . ومع ذلك فانها تعلل ضرورتها البديهية بعدم الاهتمام بالتمسك بها ، ويمكن التخلص منها بأن توصف بأنها تعسفية ، وهذا نعت غير صحيح ، ولا أساس له ، كما سنوضح ذلك . ومن ثم فنحن لانعرف للحد تاريخا أو نظرية (رومر Rohmer ، مول Moles ١٩٧٢) .

ومع ذلك فالحد يضع الفرق ، والحد يلازم الأساطير الكبرى ، وكل النظريات المتعلقة بنشأة الكون : «الرب سمى النور نهارا ، وسمى الظلمات ليلا ، فكان هناك مساء ، وكان هناك صباح ، وكان هذا أول يوم » (سفر التكوين ١٥) ورومولوس قتل أخاه الذى جرؤ على عبور الأخدود المقدس الذى حدد فيما بعد مدينة روما . وفى هذه الحالة فان الحد يحمل فرقا ، أو نقول اذا شئنا ان الفرق يستثير الحد .الفرق والحد جوهريان، لأنه « حيثما ينعدم الفرق ، يندلع العنف (جيرار Girard ١٩٧٢ ، ص ٨٧) . وعلى ذلك فالحد ليس هو ما يختط هنا وهناك بصورة عشوائية ، انه نتاج علاقة : « كل انسان ينسج صلاته بخيوط كخيوط العنكبوت ، لها بعض خصائص الأشياء ، يحبكها فيصنع منها شبكة تحمل وجوده » Von Uexkuell ١٩٦٥ ، ص ٢٧) . وبهذه الصلات يشبع الفرد حاجاته ، أو يحاول أن يشبعها ، وبعبارة أخرى (يتزود بكمية الطاقة والمعلومات اللازمة ليحافظ على بنيته (لابوريت Laborit ١٩٧١ ، ص ٢ ـ ٣) .وفي غضون هذه العملية تتحدد «عقدة» ، أو « اقليم يحتوى على مجموع الأشياء الضرورية » (لابوريت ١٩٧٩ ، ص ٩٤) . يقول مول ورومر ان « مجال الحرية » هذا لا يتحدد بصورة عشوائية ، وانما بقوانين لها طبيعة فيزيائية ، وأحيائية ، واجتماعية ، وأخلاقية ،

واحصائية (مول ، وروميد ١٩٧٢ ، ص ٢٣ـ ٢٤) • كيف يكون الوجود عشوائيا ، مادام أنه نسيج الصدفة والضرورة بالمعنى الذى يعطيه مونود Monod لهذين المصطلحين ؟

كل تشابك يعبر عن مشروع ، والحدود تشكل معلومـــات تبنى الاقليم • ونحن هنا نؤيد لابوريت الذى كتب يقول : « لا يبدو اذن أن هناك غريزة للتملك ، انما هناك فقط جهاز عصبى يعمل فى حيز مشبع ، تشغله أشياء وكائنات تتيح الاشباع » (لابوريت ١٩٧٩ ، ص ٩٤) . ترى ما معنى هذا القول ؟ معناه أن الجهاز العصبى يحفظ عن ظهر قلب الأفعال المشبعة ، بخلاف غيرها من الأفعال ، وأن هناك تعلما وتدربا ، وأن مهمة الثقافة الاجتماعية تقترن بمهمة علم الأحياء • ومن تم ينبثق سطح بينى مشـــترك ، أحيائى واجتماعى ، ليس فيه نقل من علم الأجتماع الى علم الأحياء ، ولا تماثل بين علم الاجتماع وعلم الأحياء . وانما هناك مستوى اجتماعى شامل . ومستوى احيائى مشمول (لابوريت ١٩٧٩ ص ٩٤) وفى كل الأنواع الأقليمية ، من الحيـــوان الى الأنسان ، يلاحظ ظهور نظم سيمية ، تتيح الرســـم ، والتقســـيم ، والتحـــديد ، وبعبارة واحـــدة المفاضلة (أردرى Ardrey ١٩٦٦) •

والتخم ، بالمعنى الجغرافى والسياسى ، ليس فى نهاية المطاف سوى حاولنا من مجموع الحدود ، وطائفة التخوم تحتويها طائفة الحدود ، كما حاولنا أن نعرفها آنفا وعملية انبثاق التخم ، وتطورة ، ورسوخه ، شبيهة بعملية أى حد من الحدود ، ولكنها ببساطة أكثر تعقدا من بعض الوجوه ، وفى الظاهر أكثر انطباعا بالسمة الاشتراكية ، وبخاصة أكثر توغلا فى الواقعية التاريخية •

وفكرة التخم ليست وحيدة المعنى ، فيمكن تعريفها بوجة عام بعبارة تتعلق بالمناطق أو بالخطوط ، بمنطقة متاخمة ، أو خط متاخم : بالانجليزية boundary « حد » ، frontier « تخم » • وقد احتفظت الانجليزية فعلا بالتفرقة بين اللفظين ، فى حين تتردد الفرنسية بين كلمة marche وكلمة frange pionnière (هدب رائد) للتعبير عن التخم •

والواضح أن كلمة marche (مسيرة) ، ومفهومها سياسى قديم ، أو frange pionnière (الهدب الرائد) الذى يعبر عن ديناميكية لم تستنفد بعد ، يعرفان بالأحرى بقوى طاردة مركزية ، فى حين أن التخم يبدى بالأكثر بقوى جاذبة نحو المركز • ففى الحالة الأولى توجيه للقــوة صـــوب المحيط الخارجى وفى الحالة الثانية توجيه لها صوب المركز • « والمسيرة » أو « الهدب الرائد » تتميز بعلاقات اجتماعية ساسية ، لعلها بدائية . وهى

على أية حال غير مكتملة لأنها تواصل ضم مناطق أخرى . بترددات أو تموجات متوالية • أما التخم فانه بالعكس علامة لمجتمعات بلغت درجة متقدمة من النضج السياسي والقانوني • والتخم يسيطر عليه المركز ، ويخضع لقانون وضعي (كريستوف Kristof ١٩٦٧) •

وتكشف منطقة التخوم عن مجتمع نشيط متحرك ، حدى بدرجة ما ، عدواني بالنسبة للكائنات والأشياء ، غاز في الكثير من الأحيان ، ويلزم موقفا دفاعيا في بعض الأحيان (تيرنر Turner ١٩٦٣) • أما خط التخوم فانه يعبر عن الحد الذى تستطيع الحكومة أن تمارس بداخله سلطتها القهرية • وعلى ذلك فالفكرة الأولى تعرف بالأحرى بأنها ممارسة سلطة واقعية ، في حين تقوم الثانية على سلطة شكلية ، قانونية في جوهرها • وثمة ما يغرى بالقول بأنه من الناحية التاريخية تسبق احدى الفكرتين الثانية ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فقد تكون الفكرتان متزامنتين ومتعاصرتين ، وتميزان في أماكن وأوقات مختلفة اقليما واحدا بعينه •

تطور فكرة التخم

تدين فكرة التخم ، كما نفهمها في الوقت الحاضر بقدر كبير ، لذلك العرض الاقليمي الذى تقدمه الخريطة • لذلك فهناك من يدعى أن « التخم الخطى حديث العهد » (Guillemain ١٩٧٣ ، ص ٢٥٩) • وان كان صحيحا أن الحد الروماني limes ليس تخما وانما هو حد للاحتلال العسكرى • ومع ذلك فالصحيح أيضا أن الأسوار التي شيدت في أجزاء كثيرة من الامبراطورية تجسد طابعا خطيا حدثيا • والأمر كذلك في شأن سور الصين العظيم • ترى ما المقصود من هذه الأسوار ؟ أنها أبنية غير متصلة تشهد بضرب من الجنون لأن تشييدها استنزف موارد ضخمة • ولم تكن تلك حدودا سياسية ، بالمعنى الحديث ، ولكنها حدود لمجتمع . وبالأحرى لحضارة ، انها انقطاعات توضح التباين بين حضارة مستقرة ، وحضارة مرتحلة ، ولا تواجه مكانين أحدهما بالآخر فقط ، ولكن أيضا زمانين ، ايقاعين يصعب التوفيق بينهما • لذلك ليس من المؤكد أن هذه الانقطاعات « كان لها فضل في مجال الادارة الداخلية للاقليم أكثر من توليها الدفاع عن الاقليم ضد الأخطار الخارجية » كما يعتقد بول كلافال Paul Claval (كلافال ١٩٧٨ ص ٢٥) • التخوم والأسوار تعبر عن أحوال داخلية وخارجية تضفي عليها معنى مزدوجا : منطقة ، وخطا ومن خصائص الامبراطوريات أن تستفيد على محيطها الخارجي من تناقض ظاهرى ، فهي تقيم حدودا لتفرض نظاما وأدارة ، ولكنها تخرق هذه الحدود لتضم اليها بقاعا جديدة وتخضعها •

واذا كان هناك عصر كان فيه موضوع الحدود مجهولا ، وبالأصح مستترا ، فذلك هو العصر الوسيط ، ويرجع ذلك الى التنظيم السياسى الذى كانثما قائما «على علاقات شخصية أكثر منه على علاقات أقليمية»(Guillemain ١٩٧٣ ، ص ٢٥٩) · فالرابطة الأقطاعية ، الشخصية فى جوهرها ، التى تنعقد أو تنفك ، تدخل فى دائرة نفوذ ، أو تخرج منها · وفى هذه الظروف لا تقتضى « الدولة الشخصية » حدودا ، بل تستلزم علاقة بين عاهل ورعية (بنفنوتى Benvenuti ١٩٧٣ ، ص ١٦) · ولا يعنى هذا بداهة أن العصر الوسيط كان يجهل تعيين الحدود ، يشهد بذلك الكثير من النصوص التى تشير الى الحدود ، والطرق ، والأنهار ،الخ ، المستخدمة لوضع حدود القضاء · والمسألة ببساطة ليست مسألة خطية كما نفهمها فى الوقت الحاضر ·

وتنبع فكرة الحدود الخطية مع ظهور الدولة الحديثة أبتداء من القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وأصل كلمه frontière (حد ، تخم) في مختلف اللغات الأندو أوربية ، نجده كثيرا بين القرنين الثالث عشر والسابع عشر frontier في القرن الثالث عشر Confine في القرن الرابع عشر Grenze فى القرن الخامس عشر ، boundary فى القرن السابع عشر) · وتفرض الدولة الحديثة مبدأ التخوم الخطية ، بمثابة فكرة على الأقل ، لأنه ذو طبيعة أقليمية · وتصبح الصلة بين الدولة ورعاياها ، أو الدولة والمواطنين هى الأقليم الذى هو موضوع السيادة : « يعتبر رجال القانون فى الدولة الحديثة الاقليم موضوعا لحق عينى » (بنفينوتى ١٩٧٣ ، ص ١٧) · ومع ذلك فبعد مرور زمن طويل على ظهور الدولة الحديثة تصير خطية التخوم ظاهرية أكثر منها واقعية ، ظاهرية بما هو مرسوم على الخرائط ، ولكنها صورة مهتزة فى الواقع المعيشى · وكان لزاما الانتظار حتى القرن الثامن عشر ، وبخاصة الثورة الفرنسية ، لتأكد « الخطية » · وتتجلى هذه المشاغل منذ اعداد معاهدة بازل ، وفى المناقشات المرتبطة بالتصديق عليها · ومع ذلك لم يكن بد من انتظار معاهدة كامبو فورميو Campo-Formio لرؤية « حدود (تخوم) خطية ثابتة بدقة » (Guillemain ١٩٧٣ ص ٢٦١) · ولعل هذا التأكيد غير حاسم لأنه يمكن العثور على أمثلة لم تكن معروفة تماما فى القرن الثامن عشر ، أمثلة تأكد فيها الطابع الخطى · ومع ذلك فان معاهدة كامبو فورميو تعتبر اجمالا نقطة استدلال جيدة ·

وبحلول القرن الثامن عشر تبرز فكرة الحدود الطبيعية (*) ، أكثر

(★) يستخدم مصطلح « الحدود » بعامة فى مجال القانون الدولى العام ، بدلا من كلمة تخوم ـ المترجم ·

مما كانت فى القرن السابع عشر ، ورغم ما قد كتب فى هذا الموضوع : « من النادر أن نجد فى القرن السابع عشر مؤلفا يدافع عن نظرية الحدود الطبيعة » (أندرية André ١٩٥٠ ، ص ٢) ٠ وكلمة « طبيعة » هى الكلمة الأساسية فى القرن الثامن عشر ، وثباتها فى موضوع الحدود لا يعادله الا الوهم الذى تستثيره (جيشونية ، ورافستان Guichonnet, Raffestin ١٩٧٤ . ص ١٩) وهناك جملة معروفة قالها بريسو Brissot لديمورييه Dumoriez « أقول لك فكرة انتشرت هنا ، ذلك أن الجمهورية « أقول لك فكرة انتشرت هنا ، ذلك أن الجمهورية الفرنسية ليس لها حد سوى نهر الراين » ٠ ورغم أن فكرة الحدود الطبيعية لا تثبت مع التحليل فانها اكتسبت قيمة كبيرة باعتبارها علامة . حتى أنها دامت الى وقتنا الحاضر ٠ ومع ذلك فلو سلمنا بأن الحدود (التخوم) ، شأنها شأن سائر الحدود ، هى نتاج علاقة فانه لا مناص عندئذ من رفض الحدود الطبيعية ، لأن معنى ذلك التسليم مقدما ، وقبل أى تصرف ، بأن صنوف الانقطاع الشكلى لها عند الناس قيمة الحدود ٠ والواقع أن تطبيع الحدود كان أداة لضم الأراضى والاضطهاد ٠

هل لنا أن نذكر أنه « لا وجود لمكان أو زمان بغير كائن حى » ؟ Uexkuell) ١٩٦٥ ، ص ٢٦) ٠ الناس هم الذين ينشئون الحدود والتخوم بفضل ممارستهم العملية ، ومعرفتهم الأماكن ، أما « الطبيعة » فانها لا تخلق سوى عوارض يمكن أن نضفى عليها صفة الحدود ، وهى صفة ذات طابع تاريخى ، ومن ثم يمكن طرحها على بساط البحث ٠

وعلى أية حال فالحدود الطبيعية أثارت ردود فعل ، وظهرت الحدود القومية التى دافع عنها الألمان ، حين كتب فيشته Fichte خطبة للأمة الألمانية ٠ ولم تكن الفتوحات النابليونية غريبة عن فكرة الحدود القومية المبنية على اللغة ، أو الجنس ، أو الثقافة ٠ وانا لنعرف المناقشات التى أدت الى مبدأ القوميات فى القرن التاسع عشر ٠

وتطورت بالتوازى فكرة الحدود القصوى للأمبراطورية ، التى دافع عنها كيرزون Curzon بالنسبة للأمبراطورية البريطانية ، وبخاصة الهند ٠ ويرى كيرزون أنه يتعين ربط الخط بالمنطقة فى المجال الاستراتيجى ٠ وفكرة الحدود القصوى للأمبراطورية قديمة ، يمكن ارجاعها الى معاهدة torديسيلاس Tordesillas فى أواخر القرن الخامس عشر ، وهى التى أقامت خطا يفصل الأمبراطورية الاسبانية عن الأمبراطورية البرتغالية ٠ هذا المفهوم الامبريالى للحدود أحسن التعبير عنه راتزل Ratzel وأتباعه فى علم الجغرافيا السياسية : غشاء

محيطى خارجى يتغير شكله تبعا لتوسع الدولة . كذلك فان تعبير جاك أنسيل Jacques Ancel ، ومضمونه أن « الحدود يمثلها خط سياسى متساوى الضغط » ، هو تعبير بليغ فى هذا الخصوص (أنسيل ١٩٣٨) .

وفى مقابل فكرة الحدود الامبريالية تطورت فكرة الحدود التى تتقرر بالتفاوض أو بالتعاقد ، وتكون موضوعا لمناقشات بين طرفين أو أكثر . والموضوع من حيث المبدأ يتعلق بعدم الالتجاء الى القوة فى تعيين الحدود ، مع احترام ارادة الشعوب بدلا من ارادة الأمراء . وكان الأمريكيون الذين استلهموا هذا الروح التعاقدى فى اعلان استقلالهم أنصارا لهذه الفكرة . ومع ذلك لم تكن المفاوضات المتعلقة بالحدود الكندية والحدود المكسيكية مطبوعة دائما بهذا المبدأ الجميل .

هذه التذكرة التاريخية لأنماط الحدود ليست الا جزئية . ومع ذلك يكفى اظهار الطبيعة العلائقية ، ومن ثم اللا تعسفية ، للحدود التى لا تتعين الا بالروابط التى يونقها شخص واحد ، أو مجموعة من الأشخاص مع المكان . الحدود ممارسة عملية ، وهى فى الوقت نفسه معرفة لواقع اقليمى فى مكان ما ، ولحظة معينة . فاذا تغير نظام العلاقات صار من المحتمل اعادة البحث فى مدى ملاءمة الحدود لنشاط أو لآخر . ولا يعنى هذا أن تخطيط الحدود يجب أن يتغير ، لأننا نلتزم بذلك دواما : أن نجرى تعديلات تؤدى الى حالة لا تحتمل من عدم الاستقرار الذى يخلق الفوضى . وفى الامكان التخفيف من عدم ملاءمة الحدود باجراء تصحيحات بسيطة تتم بتسويات محلية ، ومبادلات للأراضى على أساس التكافؤ ، أو بتنظيمات تأسيسية ذات طبيعة قانونية . الحدود اتفاقية ، وليست بأية حال تعسفية .

وسوف نتناول سريعا مسألة تعيين الحدود من وجهة النظر التقنية .

تعيين الحدود

لم يكن بد من انتظار حلول القرن التاسع عشر ، وهو العصر الذى **فرض فيه القياس الخطى نفسه لكى تتجلى بدقة قواعد انشاء الحدود .** ومن حيث المبدأ تجرى الأمور على ثلاث مراحل : التعريف ، والتخطيط ، ووضع الحدود .

التعريف مهمة المفاوضين أو المعاهدات ، وهو شفاهى تصورى دقيق ، أو شبه دقيق ، فى نطاق المصطلحات الجغرافية المستخدمة ،

وأسماء الأماكن المذكورة · ومع ذلك فهناك اختلاف محسوس عن الواقع الاقليمي ، فان بقيت الأمور على هذا الحال فان الحدود لا يكون لها صفة واقعية ·

أما التخطيط فانه مهمة واضعي الخرائط الذين يعملون بخرائط على مقياس واسع ، كما يعملون في الوقت الحاضر على صور فوتوغرافية جوية ، ومن ثم يقدمون صورة دقيقة بقدر المستطاع للحدود اعتبارا من هذه الوثيقة ، المتمثلة في الخريطة ·

يأتي أخيرا وضع الحدود الذي يجري على الموقع ، ويجب أن يوفق بين الخريطة والاقليم ، بين « الرسم » و « ما هو مرسوم » · ويمكن تجسيد الحدود بواسطة صوى (جمع صوة : ما نصب من الحجارة ليستدل به على الطريق ــ المعجم الوسيط) ، أو جدران ، أو أسيجة (جمع سياج) أو خطوط من حجارة ، أو أبنية بدائية ، أو علامات على الطبيعة ، ان لم يكن في المستطاع وضع الحدود على نتوءات أو انقطاعات في التضاريس (بوجز Boggs ١٩٤٥) ·

والجدير بالذكر أن هذه المراحل الثلاث تكون غالبا منفصلة بعضها عن بعض بفترات زمنية طويلة · وعلى أية حال يتطلب وضع الحدود وقتا قد يكون طويلا للغاية · والكثير من الحدود في العالم ، كما في افريقية مثلا ، قد عنيت فحسب ، ولم يتم وضعها بعد · وقد تم تثبيت الحدود الأمريكية الكندية بين عام ١٧٩٢ وعام ١٩٢٥ · أما الحدود الفرنسية الاسبانية على جبال البرانس ، التي عنيت بالفعل منذ القرن الحادي عشر ، فانها لم تخطط الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (ديون Dion ١٩٤٧) ·

وأخيرا ، ما معنى تلك المراحل . مراحل تحديد التخوم ؟ أولا : اتاحة حصيلة ثمينة في الغالب من المعلومات ، تساعد الدول في أن تعرف بالضبط مدى اتساع سلطتها ، وتمحو في الوقت نفسه أكبر قدر من أسباب النزاع المتعلقة بعدم الثقة في الرسوم · غير أن هذه الحصيلة من المعلومات تتكلف في الوقت نفسه مصروفات باهظة ، لأن وضع الحدود قد يكون عسيرا ، ويستغرق زمنا طويلا ، ويترتب على ذلك تأخر المرحلة الأخيرة في الكثير من الأحيان · ومع ذلك فان وضع الحدود لا غنى عنه حيثما يكون عاملا من عوامل النظام ، والاستقرار ، والضبط ·

الواضح أن هذه المراحل الثلاث تتعلق بالحدود الأرضية : ذلك لأنه من العسير ، بل من المستحيل ، من عدة وجوه ، تصور وضع حدود

بحرية ، ومن باب أولى حدود جوية . وعلى ذلك فان تعريف الحدود البحرية والجوية ، ووضعهما يثيران مشاكل عويصة .

وابتداء من الاكتشافات الكبرى ، وبخاصة منذ النصف الثانى من القرن السادس عشر ، بدأت الشعوب ذات الميول البحرية « تفكر » فى البحار : « كان الهولنديون أول من اعترف بالحاجة الى منطقة بحرية مجاورة للساحل ، تنتمى الى الدولة (سانجوين Sanguin ١٩٧٧ ، ص ١٣٩) . وفى القرن السابع عشر ظهرت نظريتان متضاربتان : نظرية « البحر الحر » Mare Liberum التى دافع عنها هوجو جروسيوس Hugo Grotius ، ونظرية « البحر المغلق » Mare Clausum التى دافع عنها جون سلدن John Selden أما النظرية الثانية ، وهى من وحى بريطانى ، فانها تراجعت فى أواخر القرن السابع عشر ، اذ اتضح تعارضها مع ارادة التوسع الاستعمارى (سانجوين ١٩٧٧ ، ص ١٣٩) . وفى القرن الثامن عشر وضع الفقيه الهولندى كورنيليس فان بنكيرشوك Cornelius Van Bynkershak فى كتابه : DeDomino Maris Dissertatio ونسق مصطلحا لم يزل، بالاجمال صالحا من حيث المبدأ : مصطلح المياه الاقليمية ، ومصطلح البحر الاقليمى . وقد تحدد عرض المياه الاقليمية فى القرن الثامن عشر بثلاثة أميال بحرية ، أى أنه على وجه التقريب أقصى نقطة تصل اليها قذيفة المدفع وقتئذ .

والفكرة فى ذلك أن المياه الاقليمية هى تلك التى تستطيع الدولة حمايتها ابتداء من الشواطىء . وبعد الحرب العالمية الثانية أعيد البحث فى هذا المبدأ . وفى عام ١٩٥٨ أخذت بعض الدول البحرية بقاعدة الأميال الثلاثة (٤٨ دولة من بين ٧٣) . وفى السنة نفسها ، فى المؤتمر الأول للقانون البحرى الذى انعقد فى جنيف ، وضع تشريع يفرض منطقة عرضها ١٢ ميلا فيما بعد المياه الاقليمية (سانجوين ١٩٧٧ ، ص ١٤١) .

وأقر المؤتمر الثانى المنعقد عام ١٩٦٠ مبدأ الاثنى عشر ميلا باعتباره مبدأ المياه الاقليمية . ومع ذلك فان حركات الاستقلال والتحرر من الاستعمار من جهة ، والمشاغل الاقتصادية (مصايد الأسماك ، الموارد البترولية) والمشكلات المرتبطة بالتلوث من جهة أخرى ، أدت الى تفرق الاجماع النسبى . وفى عام ١٩٧٣ ، عشية المؤتمر الثالث للقانون البحرى ، كان عدد الدول البحرية التى أحصيت فى العالم ١١١ دولة ، تمسك ٧٪ منها بمبدأ المئتى ميل ، و ٥٠٪ بمبدأ الاثنى عشر ميلا للبحر الاقليمى (سانجوين ١٩٧٧ ، ص ١٤١) . ومن ذلك الحين شاع نوع من

الاضطراب ، والفروق الملموسة على أية حال بين البلاد • وننوه على سبيل التذكرة بأنه لتحديد المياه الاقليمية تستخدم طريقة « الرد » réplique أو طريقة الخط ذى القاعدة الاتفاقية ، أو الطريقة المسماة بطريقة الغلاف (جيشونية ورافستان ١٩٧٤ ، ص ٤٠) •

والمشكلة أكثر تعقدا فيما يختص بالفضاء الجوى : فالى أى حد تمتد سيادة الدولة فى الأجواء ؟ وهل هناك أقصى مدى لارتفاع السيادة الوطنية على الفضاء الجوى ؟ (سانجوين ١٩٧٧ ، ص ١٦١) • فلو طبقنا مبدأ بنكيرشوك المجرى كان معنى ذلك أن الفضاء الجوى هو الفضاء الذى يمكن الدفاع عنه انطلاقا من الأرض • الا أن هناك فى هذا الخصوص نظريات متضاربة : فالهواء جزء لا يتجزأ من اقليم الدولة ، أو أنه جزء لا يتجزأ من الاقليم مع الحق فى حرية المرور فيه • وعلى الرغم من العديد من المؤتمرات فليس هناك اجماع دولى فى هذا الشأن ، وبالنسبة للفضاء الخارجى ، والهواء الجوى ، يبدو أن هناك حدا بين الفضاء الخارجى والهواء الجوى ، بين ٤٠ كم و ١٦٠ كم • وثمة اتفاقيات من عام ١٩٦٧ الى عام ١٩٧٦ شملت نظام الكون لتجنب المطالبات الاقليمية بشأن القمر ، وتجنب تطبيق النظم العسكرية عليه ، والسماح لكل الدول باستغلال الموارد الكونية (سانجوين ١٩٧٧ ص ١٦٣) • وعلى ذلك يمكن القول بأن المرور الجوى مقيد ، فى حين أن المرور الكونى حر ، وهذا أمر جزيل الفائدة لكل ما له علاقة بالاتصالات عن بعد •

وبخصوص تعيين الحدود يلاحظ أن دقة المعلومات تتناقص من الحدود الأرضية الى الحدود الجوية مرورا بالحدود ذات الطبيعة البحرية •

على أن المعلومات ليست غاية فى ذاتها ، فهى ضرورية لتجنب الارتباك الذى يسبب المنازعات • مرة أخرى : المقصود هو العمل على تجنب اضطراب العلاقات ، بتزويد نظم **التخوم والحدود بالمعلومات** •

ويحق لنا أن نتساءل عن السبب فى ضرورة بذل كل هذه الجهود لتثبيت الحدود واقامتها • والاجابة فى هذا الشأن بسيطة نسبيا : ذلك أن الحدود تؤدى مهام يصير أداؤها أكثر سهولة وفاعلية أيضا بوجود تخطيطات دقيقة • فكل حد ، وكل تخم ، يصير ذا وظيفة ، أما الحدود التى لا وظيفة لها فلا مبرر لوجودها ، ومن ثم تميل الى التلاشى أو « الامحاء » • والفكرة التقليدية لدى غالبية حركات الادماج والتكامل الاقتصادى والسياسى والثقافى التى تؤدى الى « محو » الحدود لا معنى

لها الا اذا اختفت أيضا الفروق التى تحملها الحدود ، والا فان هذه الفكرة واهية ، مجردة من المعنى ، ولا أساس لها ٠

والوظائف توصف بالنسبة للأشخاص والأشياء التى تتحكم فى تحركاتهم ، أو تقيدها ، أو تستبعدها كلية ٠ الحدود أداة حقيقية ، يمكن ضمها لطائفة النظم « السيمية » لدى الهيئات السياسية ٠ وثمة وظائف أساسية ثلاث : الوظيفة القانونية ، والوظيفة المالية ، والوظيفة الرقابية ٠

بالوظيفة القانونية يتبين لنا سيطرة مجموعة من التنظيمات القانونية داخل مجال محدود ، هو المجال الاقليمى الذى يطبق فى داخله القانون الوضعى للدولة ٠

أما الوظيفة المالية فلها عدة أهداف : الدفاع عن السوق الوطنية بفرض ضرائب على المنتجات الأجنبية ، تغذية الميزانية ، القيام بدور سياسة اقتصادية أولية ٠ انها ولا شك الوظيفة التى تبدو فى الكثير من الأحيان سلبية ٠

وأما الوظيفة الرقابية فانها تتولى رقابة الناس والأموال لحظة عبور الحدود : رقابة حركات الهجرة ، والأموال ، ورؤوس الأموال ، وكل رقابة تمارس بمقتضى معايير اقتصادية واجتماعية وثقافية ٠

ولنا أن نذكر أيضا الوظيفة العسكرية للحدود ، والوظيفة الايديولوجية التى تتجسد فى « الأسوار » ، و « الستائر » الحديدية ، « وستائر الخيزران » ٠

والوظيفة العسكرية لا أهمية لها فى الوقت الحاضر ، الا فيما يتعلق بالأسلحة التقليدية ، ولكنها فيما يختص بالوظيفة الايديولوجية تحول الحدود الى سيادة لا تميز بين اقليمين فقط ، ولكن أيضا بين « ايقاعين زمنيين » ، بين تنظيمين مكانيين وزمانيين ٠

ولنا أن نفكر أنه فى نطاق التكامل تبقى وظيفة ، هى وظيفة قانونية ٠ لذلك فان فكرة « محو » الحدود ليست الا وهما من الأوهام ٠ ثم ان هذا خطأ ، ذلك لأن كل عمل انما يأخذ الفروق فى الاعتبار ، كما أشرنا من قبل ٠ واذا كانت الحدود قد أطلقت ارتكاسات عاطفية فان ذلك لا ينجم الا عن استخداماتها ، فى الماضى وفى الحاضر ، لا عن طبيعتها الآلية ٠

أنماط الحدود

عرفت الجغرافيا السياسية أصنافا عديدة من الحدود : فهناك من هم مفرطون في تبسيط الأمور ، يميزون الحدود الطبيعية من الحدود الصناعية ، وحدود أخرى أحسن اعدادا مثل حدود « بوجز » Boggs وحدود هارتشورن Hartshorne

وتصنيف « بوجز » تشكلي (مورفولوجي) ، أو ظاهراتي (فينومينولوجي) حسب تعبير ستيفن ب. جونز Stephen B. Jones انه تصنيف نموذجي ، وصفي للغاية ، يمكن القول أخيرا بأنه موضوعي ، ويشمل أربعة أنماط رئيسية . فهناك النمط الطبيعي ، وفيه دعامة للحدود ، تتمثل في ذروة جبل ، أو خط تقسيم مياه ، أو صحراء ، أو جدول ، أو نهر ، أو قناة ، الخ . فالحدود الفرنسية الاسبانية في بعض أجزائها تطابق الى حد ما هذا النمط . والأمر كذلك بالنسبة للحدود الفرنسية الايطالية في جبال الألب ، ومع ذلك فلا مجال هنا أيضا لتطبيق المبدأ الفيزيوجرافي (نسبة الى الجغرافيا الطبيعية) . أما الحدود الأمريكية المكسيكية ، من خليج المكسيك الى « البازو » El Paso ، فانها تتطابق مع نهر جراندي Rio Grande ، ولكنها بعد ذلك تتبع نمطا هندسيا .

والنمط الهندسي هو الذي تتعين فيه الحدود بمقياس آلات الرصد ، على خطوط طول ، أو خطوط عرض ، أو أقواس ، أو مسارات منحرفة . ومن أقدم الأمثلة لهذا النمط بالتأكد ما نجم عن تقسيم « العالم الجديد » الذي حاول اجراءه الاسكندر السادس في عام ١٤٩٣ ، فأعطى اسبانيا الأراضي الواقعة على بعد مئة فرسخ غربي آخر جزيرة من أرخبيل أزورس Açores . وأعيد النظر في هذا التقسيم وتصحيحه في معاهدة توردیسیلاس في أعقاب ردود الفعل البرتغالية . وكثير من الحدود الإفريقية تنتمي الى النمط الهندسي ، وتتعارض تماما مع الحقائق البشرية، العرقية ، واللغوية ، والقبلية . واذا كانت الحدود الهندسية ملائمة في الظاهر ، فان تخطيطها ليس كذلك .

ويتحدد النمط « الانثروبوجيوجرافي » (الجغرافي البشري) وفقا لمعايير ثقافية ، وعرقية ، ولغوية ، ودينية ، الخ .. انها حدود تستند الى مبدأ القوميات ، وهذا النمط من الحدود يصلح للجماعات لأنها تراعي وحدتها ، وهي أقل مما قد يتبادر الى الذهن . بقي أخيرا النمط المركب الذي يقرن عدة عوامل تؤخذ معا في الاعتبار عند تعيين الحدود ، وينتمي الكثير من الحدود الأوربية الى هذا النمط .

وعلى طول بعض الحدود الكبيرة ، يؤخذ فى الاعتبار بالنسبة لها عدة أنماط « بحتة » ، ولكنهـــا مع ذلك نادرة المثال · وبهذا المعنى فان تصينف بوجز Boggs ، رغم فائدته ، صعب التطبيق ·

أما التصنيف الوراثى الذى ينسب لهارتشون ، ويرجع الى عام ١٩٣٦ فانه يعمل على ابراز العلاقات بين الحدود ، وبين شغل الناس للأقاليم ، ويتمثل المبدأ فى معرفة هل الحدود قد أقيمت قبل ، أو أثناء ، أو بعـد اقامة العناصر العمرانية الرئيسية (Blig ١٩٧٣) · ويتيح هـذا المبدأ استخلاص حدود سابقة كالحدود الامريكية الكندية وحدود لاحقة ، وهى حالة معظم الحدود الأوربية ، وحدود مفروضة كحدود اسرائيل · وتنتمى خطوط الهدنة فى الكثير من الأحيان الى النمط المفروض ، فى حين تميز الحدود السابقة والحدود اللاحقة على التوالى مناطق « حديثة » ، ومناطق « قديمة » من حيث العمران ·

هذه التصنيفات ليست اضافية ، وانما هى متكاملة ، بل يمكن الجمع بينها ، وتشابكها بنوع ما · وقد يكون فى ذلك وسيلة من وسائل علم تاريخ الأرض تعبر عن ظاهرة الحدود ·

حاصل القول ان هذه التصنيفات قديمة ، ولم تعد تناسب ، فى نطاق واسع ، مفهوما حديثا للحدود تحتاج اليه فى الوقت الحاضر بعض علوم الانسان ·

وفى الظروف الحاضرة ينبغى التفكير فى تصنيفات تأخذ فى الاعتبار العلاقات التى يحتمل أن تنشأ عبر الحدود ، ونحيل فى هذا الخصوص الى كتابنا (جيشونية ، ورافستان ١٩٧٤ ، ص ٦١ ــ ٦٣) · ومن المرغوب فيه لأسباب يسهل فهمها أن تبقى الحدود ثابتة ، أو لا يطرأ عليها سوى تعديلات بسيطة · غير أن عدم تعديل ركيزة « الدال » لا يقتضى عدم تعديل « الدلالة » و « المدلول » · والحدود كما رأينا أداة ، وعنصر « سيمى » ، وتصورنا اياها يمكن ويجب أن يتغير لتتوافق مع العلاقات الجديدة التى تطرأ على النشاطات الانسانية · هذه فى الواقع هى كل مشكلة مناطق الحدود التى ينبغى الافصاح عن دقائقها · وهناك شىء أكيد ، ذلك أنه لا توجد حدود حسنة أو سيئة فى ذاتها ، فليس هناك الا علاقات متناسقة وأخرى غير متناسقة بين الجماعات من البشر التى تستخدم الحدود استخداما حسنا أو سيئا لشتى الأغراض · ويؤدى بنا هذا الى التصدى لنقطة أخيرة خاصة بالسلطة والحدود ·

تبين لنا أن نظم الحدود والتخوم ، سواء كانت مادية أو لم تكن كذلك ، أفقية كانت أو رأسية ، ضرورية فى جميع الأحوال ، وتتخذ أشكالا شديدة التنوع ، وتحصر فيما بينها حلقات متنوعة الأحجام ، ولكنها مع ذلك موجودة ، سواء بين الدول ، أو فى داخلها · وتوثيق الروابط الاقليمية مظهر واحد من مظاهر السلطة · واقامة الحدود الاقليمية تنبىء من جهة بالسلطة التى أقامتها ، ومن جهة أخرى بمقاصد هذه السلطة : « (····) ليست الغاية من اقامة الحدود غاية علمية ، انها تتغيا اتاحة رقابة الناس · والمهم فى ذلك هو اختيار الأبعاد الملائمة ، وتتوقف الأبعاد على ما ينبغى الحصول عليه من السكان : فهى مصغرة حين تكون السلطة متشددة ، ولكنها أكثر اتساعا حين لا يتدخل الرئيس الا فى قطاع صغير من حياة كل انسان ·· » (كلافال Claval ١٩٧٨ ، ص ١٣٥) ·

من الجائز القول ببساطة ان اقامة الحدود ترسم الاطار الاقليمى المشروع اجتماعى – بالمعنى الواسع – وانها تسهم بذلك فى اعداد ايديولوجية · وادراكنا الحدود يشترك فى ايديولوجية قومية معرفة ، باعتبارها مشروعا : « ما دامت الايديولوجية القومية بقيت حية كان هناك مبرر لرسم الحدود ، حتى ولو كان ذلك عسيرا · ان كل شعب يصبو الى الاستقلال ، فهذى هى الكيفية الوحيدة لكى يتزود ببنيان اجتماعى كامل ، وأن يوزع أعضاءه على النطاق الكلى للنظم القانونية والمزايا » (كلافال ١٩٧٨ ، ص ١٣٥) ·

فاذا تغيرت السلطة ، وتبدلت الايديولوجية ، دخل نظام الحدود فى أزمة ، وتعرض لأن يتهدم ، ألم يكن هذا هو ما حدث فى فرنسا مع ثورة ١٧٨٩ ، أو فى روسيا مع ثورة ١٩١٧ ؟

السلطة فى حاجة الى حدود وتخوم ، حتى تسيطر ، وتنظم ، وتتسع ، وتيسر الأمور ، وحتى تراقب ، وتحصر ، وأخيرا لكى تردع · لذلك ينبغى الانتباه الى كل تغير فى فكرة الحدود والتخوم ، فكل تغير فيها لا يكون تغيرا بريئا ، اذ ينتهى دائما بالتأثير على حياة الناس من خلال معيشتهم اليومية الاقليمية ·

الحد (أو التخم) بنيان ثابت ، ان لم يكن تشكيليا ، يتحدد بالسطح الفاصل بين المناطق الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية ، هذا السطح الفاصل يشكل ما يشبه جزيرة تنتج نظاما من الحدود بالنسبة للعالم الخارجى • هذا النظام من الحدود يتولى أربع وظائف جوهريه : الترجمة ، والتنظيم ، والمفاضلة ، والعلاقة ، وهى وظائف كبرى ينبغى أن نحاول ايضاحها وشرحها •

فالحد ترجمة لغاية ، وارادة ، وسلطة تمارس ، وتعبئة ، الخ • الحد هو أولا أثر ، واشارة ، وعلامة • وقد سبق لنا القول ان كل كائن حى يصنع حدا واحدا ، أو عدة حدود : والوجود بمثابة بناء حدود ، واعداد اقليم اعتبارا من رقعة فى الفضاء والحد باعتباره أثرا يكشف عن نشاط ما ، وقوة ما ، ومدى هذا وذاك • والى جانب هذا الأثر نجد تماسكا ، وتنظيما ، وفيما وراءه ، ضعفا وتفككا • وكل تشابك يحكمه نظام من العوامل التى تتوازن ، ويعوض بعضها بعضا • ولا يمنع شىء من التفكير فى نظرية رياضية للحدود ، ولو كانت مثل هذه النظرية ولم تزل حلما « طوباويا » (خياليا ، مثاليا) • والحد أو التخم يمثل بنوع ما حالة متوسطة بين التفعيل (النقل من القوة الى الفعل) وبين امكانية الوجود• والتفكير بأسلوب لوباسكو يعنى معالجة الحد بعبارات فعالة (لوباسكو Lnupasco ١٩٧١ ، ص ٧٠ ــ ٧١) • ذلك لأن الحد ، باعتباره أثرا ، هو ترجمة لقوة ، لعمل ، ولكن من يقول « عملا » يقول أيضا « اعلاما » • وعند مستوى معين من انتاج الحد ، فيما وراء الأثر أو الدليل ، توجد العلامة التى تكشف عن رسوخ فعال ، وتكشف أيضا عن انبثاق معلومات • وعند هذه المرحلة من الترجمة يتفوق الاعلان ، الذى هو أعلى درجة من المعلومات • والنقش على النصب التذكارى لشهداء كافور (بيبمون) هو تعبير عن الحدود باعتبارها اعلانا « للمطالبة بالحدود المقدسة التى وضعتها الطبيعة تخوما للوطن ، فانهم واجهوا بشجاعة موتا مجيدا » • وعلى ذلك تمر الحدود بعملية تنقلها من الطاقة الى الاعلام • وعندما تنتهى العملية وتتبلور بنوع ما فانها تصبح معلمة ، وأداة للتصنيف الاقليمى • والحدود باعتبارها علامة لافتة قد استخدمت بوفرة فى المصطلحات السياسية لتعبئة الشعوب والأمم • ولعل الحدود ، مع العاصمة فى مجتمعاتنا ، هى ملجأ من الملاجىء الأخيرة للتقديس القديم • هذه الطبيعة المقدسة هى على أية حال همزة الوصل فيما وراء الزمن بين أخدود رومولوس والحدود الوطنية المعاصرة • والحدود دائما أيديولوجية حيثما تكون معبرة عن مشروع اجتماعى سياسى • فالحدود

بين الشرق والغرب تنشأ من هذا التقديس الشعائرى الذى يقيم عالمين يواجه أحدهما بالآخر ·

الحدود نوع من النظم ، لأنها تقيم الحد لا بين أقاليم فقط وانما أيضا بين « مستودعات » أى « جيوب » زمنية · الاقليم مجموعة من « الموارد » التى تملكها جماعة من الناس أقامت حدودا لها · الحدود هى فى وقت واحد تنظيم سياسى ، واقتصادى ، واجتماعى ، وثقافى ، انها تفصل مناطق مترابطة ، تشيع فى داخلها ممارسات ، ومعارف ، وأدوات ، واصطلاحات ، متوافقة مع المشروعات الجماعية · وازالة الحدود ، أو محوها ، يؤدى الى طرح نظام معقد على بساط البحث ، وخلق أزمة لا يمكن التغلب عليها الا بتضحية جديدة تنشىء أو تؤدى الى حدود جديدة · الحدود كذلك تنظيم ، بمعنى أنها تعين نطاقا من الاستقلال لأولئك الذين أقاموها · الحدود تنظيم لما تعبر عنه : ارادة أو سلطة ، تنظيم ، لأنها تستهدف الانضباط الذاتى للسطح البينى (سطح يشكل حدودا مشتركة بين جسمين أو حيزين ـ المترجم) الذى سبق لنا الكلام عنه · الحدود ، أو التخوم ، باعتبارها نظاما ثابتا ضروريا ، لا يمكن استبعادها ، الأمر الذى ينشده بعض أنصار التكامل الاقتصادى فى السياسة ، وهؤلاء يقترفون خطأ جسيما : فهم يخلطون بين الضرورة البنيوية للحدود وبين امكانية وقوع الأحداث التاريخية التى تنسب للحدود · الحدود ، باعتبارها منظمة ، تبين ، وتصل ، وتفصل · انها تعمل بأسلوب عاكس التيار الذى يفتح ويغلق ، ويسمح ويمنع · وهى فى ذاتها ليست سالبة ولا موجبة ، انها هذه أو تلك لصالح طرف معين ، ومن الخطأ الاستنتاج من وضع خاص أن لا ضرورة لها ·

الحدود مفاضلة · انها تنشىء دائما فرقا يترتب على زواله أزمة · واذا كانت اجتيازات الحدود ، على مدار التاريخ ، قد فسرت دائما بانفجارات عنف ، فانما ذلك لأن الفرق الذى لا غنى عنه قد أنكر فى تلك المناسبات · ترميم الحدود هو الاهتداء الى معنى المفاضلة ، واعادة النظام · ولا يمكن أن يستغنى عن نظام من الحدود أى نشاط مادى أو روحى · ولا يستتبع هذه المفاضلة الضرورية أن تكون الحدود راسخة دواما ، ولكنها تتطلب أن يكون هناك دائما حدود ، وهذا أمر يتفق عليه الكافة · الفوضى هى اللاتفريقية (أو اللاتمييزية) ، هى انعدام الحدود · وانا لنرى جيدا العلاقة بين الحدود والقيمة ، الحدود فكرة ، كلية الوجود ، انها حقيقة فكرة ثابتة ، لا غنى عنها البتة · وفى وسعنا أن نقول ـ ونحن فى هذا متفقون مع الذين ينادون بالغاء الحدود ـ انه

لا طائل وراء الحدود ، بشرط أن يكون هناك حدود · ونرى أن التفاضل الذى تتصف به الحدود ينتهى الى نظرية ثقافية · وأخيرا فان كل ثقافة ، بمعناها « الانثروبولوجى » ، هى نظرية فعلية للحدود ·

والحدود علاقة عبر الجوار الذى تفترضه : انها تضع الاقاليم والآجال المختلفة بعضها الى جوار بعض ، فتتيح لها أن تتواجـه ، وتتقـارن ، وتتكاشف ، عبر المجمعات التى أعدتها · والعلاقة قد تكون علاقة تبادل ، أو تعاون ، أو اضرار ، وتتأثر طبيعة الحدود بذلك ، وتكون مشروطة بها ·

الترجمة ، والتنظيم ، والتفاضل ، والعلاقة ، هذه هى المبادىء التى نجدها دائما فى الحدود ، والتخوم ، مبادىء تسمح بطرح الأسئلة الجوهرية لأية حدود ، تلك التى يتساءل المرء بشأنها قائلا : ماذا تترجم ، ماذا تنظم ، ماذا تميز ، ماذا تربط ؟ هذه هى الوسيلة الوحيدة للانتقال من تحليل « ايديوجرافى » (ذى علاقة بالدراسة المركـــزة لحالة فرديـة ـ المترجم) الى تحليل قانونى منهاجى ، الوسيلة الوحيدة للانتقال مما هو خاص ، وبلوغ ما هو عام ·

وقت الفراغ والتعلم في يوتوبيات عصر النهضة

باتريك ك . دولى

لو سلمنا بأن اليوتوبيا مجتمع يقترب من الكمال أو أنه يمثل السمو فهل هناك أى شىء يهدد ذلك المجتمع بعد تحقيقه ؟ أجل ، أنه الرخاء . حينما تساءلت فى كتابى عن توماس مور ويوتوبيات العالم الجديد (١) هل الحياة المرضية حياة سهلة تبين لى أن المجتمعات اليوتوبية التى قامت بالفعل فى العالم الجديد قد واجهتها تحديات النجاح ، ومثال ذلك مجتمع جانسون الذى قام فى بيشوب هيل بولاية ألينــو (١٨٤٦ ــ ١٨٦٠) الذى اضمحل تماما حينما توافرت فيه متطلبات الحياة للمجتمع وأصبح على أفراده أن يتعاملوا فى الفائض عن الحاجة ويواجهوا الراحة ، ذلك أن جذوة الاشتراكية فيه أخذت تخمد بمجرد أن تحقق الرخاء بفضل الجهود المشتركة والتضحيات الجماعية .

وكان جورج راب من الذكاء بدرجة جعلته يلاحظ ما قد يترتب على الراحة واليسر من تهديد . وفى الواقع أنه أدخل تحديدين مختلفين على الرخاء ، فكانت استراتيجيته الأولى هى أن يتجنب الرخاء حتى أنه حينما ازدهرت حياة أتباعه فى مجتمع هارمونى الذى أنشىء فى ولاية بنسلفانيا (١٨٠٥ ــ ١٨١٤) انتقل لينشىء مجتمع هارمونى الجديد فى انديانا واستطاع بمهارته الشديدة أن يستغل احساس الناس بموقف الطوارىء والجهود المشتركة والتضحيات التى يبذلها كل من يبدأ فى مشروع جديد . فحينما أنشأ أتباع راب مدينة هارمونى الجديدة فى انديانا (١٨١٤ ــ ١٨٢٤) وسرى فيهم بعض الاسترخاء واخذوا يشعرون بوقت الفــراغ

---

(١) انظر Nooley, «More's Utopia and The New World Utopias»

وانظر أيضا ———, «Theory in Utopia Vs. Practice in Utopio».

المترجم : محمد جلال عباس

والرخاء دفعهم ذلك الى موقف طوارىء جديد بنقلهم مرة أخرى لاقامة مدينة جديدة هي مدينة ايكونومى فى بنسلفانيا (١٨٠٥ ـ ١٨١٤) ٠

وتمثلت التجربة التى أمكن استفادتهـا من المجتمعـات اليوتوبيـة الحقيقية التى تكونت فى العالم الجديد فى أن تحقيق الأهداف اليوتوبية من راحة ووفرة ويسر وفراغ قد أدى الى اهدار المغامرة واخمادها بدلا من دفعها الى الأمام ، فالخبرة العمليـة جعلت المغـامرات اليوتوبية تتعرض لتهديدات معينة ، فأولا : من بين يوتوبيات العالم الجـديد التى حققت الفراغ والتعلم ولكنها فشلت فشلا ذريعا فى تحقيق المجتمع المسمى مجتمع المتسامين «Transcendchtatists» الذى أقام أراضى الفاكهة ومزرعة بروك ومجتمع أنصار أومين «Omenites» فى هارمونى الجديدة ٠ وثانيا ما هو عكس ذلك ممثلا فى الجماعات الناجحة وبخاصة طائفة الهزازين «Shakers» والانفصاليين Separatiuts فى منطقة زوار «Zoar» بولاية أوهيو، فقد تميزت هذه الجماعات بصرامة تنظيمات العمل وتقشف الحياة وقلة وقت الفراغ ٠

فما الذى يمكن عمله اذن حينما تتجاوز المغامرة اليوتوبية ظـروف العمل فى أزمة البقاء وتنتهى منها ، أو كما على حد قول تشارلز نودوف Charles Nordoff عن الزواريين عام ١٨٧٥ « حينمـــا يحققون الراحة والثروة ، ويتخلصون من الأعباء القاســية ويبعدون الذئب نهائيا عـن أبوابهم » ؟ (ص ١٠٩) ٠

ما الذى يجب على المجتمع اليوتوبى أن يفعله حينما يصل الى أهدافه الرئيسية هذه ؟ فى اليوتوبيات الخياليـة ٠ لا تعتبر الوفـــرة واليسر والراحة من المشاكل ، بل ان هناك زعما يقول بأنه حينما توفى الحاجات الأساسية فان المجتمعات سوف تقلل من وقت العمل وبذلك يتوفر المزيد من وقت الفراغ ٠

يتركز اهتمامى فى هذا المقال على نظريات وقت الفراغ فى يوتوبيات عصر النهضة ، كيف قامت بالتخطيط من أجل تحقيق توازن اجتماعى شامل بما فى دلك الاستخدام المناسب لوقت الفراغ ؟ وكيف صـورت تجنب العبث والاسراف فى الملذات من جهة ،والجمود والملل من جهـة أخرى ؟ ٠

ففيما يلى أقارن وأقابل بين يوتوبيا مور ، ومدينة الشـــمس التى ألفها كامبانيللا ومدينة المسيح «Christianopolis» لأندريا ، وأطلانطس

الجديدة التى كتبها توماس مور ، والاوقيانا «Oceana» لكارينجتون . وتتركز اهتماماتى بصفة خاصة على مقدار وقت الفراغ المتاح ، ولمن كان يسمح به ، وكيف كان الاقتصاد ينظم الانتفاع بوقت الفراغ .

وأتناول أيضا بالدراسة ما اذا كان جزء من وقت الفراغ مخصصا للتعلم ، وأى نوع من التعليم كان يلقى التشجيع ، هل هو التعليم الحر أو التعليم الموجه للنفع ؟ ولنفرض أن مواطنى احدى اليوتوبيات قد توافر لديهم وقت فراغ كثير ، وأن عمومية التعليم شملت الكل رجالا ونساء حيث أصبحوا يستخدمون وقت فراغهم فى التعلم ، فما الذى يبحثون عنه ليتعلموه ؟ وعما اذا كان تعليمهم نفعيا يختلف عن التعليم الحر الذى هو نعلم لذات التعلم بالمفهوم الكلاسيكى ، وعما اذا ما كان بحثهم مفيدا فهل يؤدى ذلك البحث الى اكتشافات ؟ واذا ما تحققت مثل تلك الاكتشافات فى وقت من الأوقات فان المشكلة المحيرة هنا تتمثل فى التغير التام الذى سوف يحدث للمجتمع لا محالة ، وبناء على ذلك فسوف أقوم بتحليل الاستراتيجيات التى استخدمها مؤلفو اليوتوبيات فى تناولهم لهذا التغير (٢) .

رأى كل من مور وكبانيلا أن لوقت الفراغ قيمة كبيرة ، واقترح كل منهما مزيجا عجيبا من الدراسات البحتة والتطبيقية فيما زعما أنه مجتمع مغلق وجامد . أما المواطنون فى يوتوبيا أندريا فان لديهم وقت فراغ اضافيا ، وهم متعلمون ، بيد أنه نتيجة لارتباط مدينة المسيح ارتباطا مطلقا بعناصر العقيدة المسيحية فان تعليمهم لا يمكن أن ينتهى الى اكتشافات جديدة قد تغير من المعتقدات والسلوكيات فى داخل مجتمعهم المثالى . أما عند بيكون وهارينجتون فهناك بعض الحركية المنهجية للنمو استمدت طاقة الحركة والنمو فيها من تطبيق البحوث واتجاه التعلم اتجاها تطبيقيا علميا ونفعيا . ونتيجة لذلك حاول كل من بيكون وهارنيجتون مواجهة تناقضات التغير التى وقعت فى المجتمعات اليوتوبية الحقيقية السالفة الذكر .

---

(٢) الدور الرئيسى والدور الثانوى للعلم فى المجتمعات اليوتوبية التى ألفها كل من مور وكمبانيلا وأندريا وبيكون نوقشت فى كتاب بيرمان Bierman بعنوان « العلم والمجتمع فى اطلانطس الجديدة وغيرها من يوتوبيات عصر النهضة » . وتوجد معالجة تفصيلية للموضوع أيضا فى كتاب يوريش Eurich بعنوان « العلم فى اليوتوبيا » . وفيه يذكر أن مؤلفى اليوتوبيات : كمبانيلا وأندريا وبيكون قد خدموا العلم أو بمعنى أبعد قد خدموا الاتجاه العلمى ، ص ١٤٣ .

(أ) وقت الفراغ والتعلم فى يوتوبيا مور

كان سانت توماس مور (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥) محاميا ، وانسانيا ، ورجل سياسة ، ومستشارا قضائيا ، ثم استشهد · بدأ يكتب رائعته الشهيرة المسماة يوتوبيا Utopia حينما توافر له وقت فراغ اجبارى أثناء عمله فى البعثة الدبلوماسية للملك هنرى السابع · تضمنت اليوتوبيا تشخيصا لمشكلة ووصف علاج لها ·

ففى الجزء الثانى الذى كتبه مور أثناء عمله فى بلجيكا وهولندا وأتمه عام ١٥١٥ قدم لنا صورة مجتمع مثالى على أنه هو الحل والعلاج · وحينما رجع فيما بعد الى انجلترا عام ١٥١٦ كتب الجزء الأول الذى وصف فيه المشكله ممثلة فى : الانغلاق وصرامة العقوبات الموقعة على اللصوص، والاعتداء على الممتلكات الخاصة وغيرها من العلل التى تفشت فى المجتمع الانجليزى آنذاك · وقام ايرازموس بالاشراف على الطبعة الأولى من اليوتوبيا التى ظهرت عام ١٥١٦ ، ونظرا لأن الاطار العام للمجتمع المثالى الذى صوره مور معروف جيدا لذا فسوف أركز الدراسة هنا على بعض المعالم الخاصة بوقت الفراغ والتعلم لدى سكان يوتوبيا ·

يتوافر الرخاء ووقت الفراغ لسكان يوتوبيا لأن كل شخص يعمل بجد ، ولأن الانتاج مقصور على الحاجات الضرورية فقط · ويتميز سكان يوتوبيامور بالقصد فى الأمور والجد فى العمل مما أدى الى قيام اقتصاد اشتراكى له كفاءة تؤهله لتوفير كل المتطلبات الاجتماعية من ملبس ومسكن وطعام ومستشفيات ومدارس وحضانات للصغار ودور لكبار السن ومكتبات وقاعات محاضرات وموسيقى ·

ولأن كل فرد يعمل كل يوم أصبح لدى الجميع وقت فراغ ، ولم يكن العمل كل يوم بصفة مستمرة بل أن هناك أجازات مجموعها ٢٦ يوما . أما أيام العمل خلال السنة وعددها ٣٢٩ يوما فيقضيها سكان يوتوبيا على النحو التالى : يقومون من نومهم قبل الفجر وبعد وجبة الافطار يشتغلون لمدة ثلاث ساعات حتى يأتى موعد وجبة الغذاء فى منتصف النهار ، وبعد الغداء ثلاث ساعات عمل أخرى تتبعها وجبة العشاء ، ثم يذهب اليوتوبيون الى فراشهم فى الثامنة مساء ليناموا ثمانى ساعات ، « وما يتبقى من ساعات اليوم فهو وقت حر فيترك للافراد اختيار ما يشغلهم فى تلك الأوقات المتبقية بعد العمل والنوم والأكل على أن لا يضيعوها فى تفاهات أو تكاسل (ص ١٢٧/٣٨ ـ ٣٩) (٣) ·

---

(٣) سنشير عادة الى الصفحات من المؤلفات ، وبالنسبة ليوتوبيا مور فالصفحات هى كما فى طبعة الأعمال الكاملة التى أصدرها Edward Sturty S. J. and D. H. Hexer ويشار بعد الصفحة الى الأسطر ·

هذا ولا يظهر عدد الساعات الحرة بدقة عند مور لأنه يضاعف عددها ، فيقول : ان السكان يحضرون محاضرة قبل الفجر ، وأن هناك ساعتى راحه بعد الغداء وساعة بعد العشاء يقضيها السكان فى الحدائق فى فصل الصيف أو فى داخل قاعات الطعام فى فصل الشتاء ، حيث يجلسون لتسلية أنفسهم بالحديث أو بعزف الموسيقى · ويصل عدد ساعات المحاضرات الى أربع ساعات على الأقل كما تصل ساعات الفراغ الكامل الى نحو سبع ساعات فى اليوم ·

ولكل فرد وقت فراغ لأن كل فرد يعمل ، ويجب على نسبة ٩٩٪ من سكان يوتوبيا ان ينهى كل منهم عملا معينا كل يوم · أما النسبة الباقية وهى ١٪ فهى تتكون من القضاة والقسس والمفكرين الذين يعفون من العمل اليدوى بحكم القانون (٤) ·

وهناك اخلاقيات معمول بها فى يوتوبيا ، فاذا أراد أحد أن يسافر الى خارج منطقته فلابد له من جواز سفر ، فاذا ما ضبط بدونه فهو مخالف ، فاذا ما قام الشخص بزيارة منطقة أخرى بعد يوم أجزة فعلية فعليه أن ينجز عملا معينا فى ذلك المكان الجديد · ويتطلب مجرد التجوال فى البلاد أن يحمل الشخص اذنا خاصا · وللانسان حق فى أن يأكل أثناء تجواله اذا ما أدى عمله فى فترة الصباح أو فترة المساء السابقة ·

ويشتغل معظم سكان يوتوبيا لمدة ست ساعات فى اليوم ، ويقضى الذين لا يميلون الى النشاط الذهنى ساعات أكثر فى الحرفة التى يفضلونها أو فى الحدائق ، ومن يعمل وقتا اضافيا يكافأ على ذلك « واذا ما فضل أى شخص أن يكرس هذا الجهد الاضافى لحرفته بدون مقابل فلا مانع من ذلك ، بل أنه فى الواقع يتلقى الشكر والتقدير لما أداه للثروة المشتركة » (ص ١٢٩/ ٨ — ١٢) ، وربما يفضل أمثال هؤلاء أن يعملوا عملا اضافيا نتيجة لعدم وجود بدائل أخرى تجذبهم :

« لا توجد رخصة لتضييع الوقت ، ولا توجد اى فرصة للانصراف عن العمل ، فليس هناك اماكن لشرب الخمر أو مقاهى أو حانات فى أى مكان ، ولا توجد اى فرصة لأى نوع

---

(٤) الحسابات الخاصة بتعداد سكان يوتوبيا وتقديرات وقت الفراغ موضحة فى كتاب يوتوبيا مور ويوتوبيات العالم الجديد لكاتب المقال (ص ٣٩) الى ٤٢) ·

من الفســاد ، أو للاجتماعات بعيدا عن العيــون (٥) بل على العكس من ذلك فان الفرد يكون دائما تحت نظــر النــاس جميعا ، ويلزم أن يؤدى عمله المعتاد أو أن يستمتع بوقت فراغة بطريقة محترمة . ولابد لمثل هذا السلوك العام أن يؤدى الى توافر كل أنواع السلع » (ص ٢١/١٤٧ ـ ٣٠) .

هذا ولا يتضح كم من سكان يوتوبيا يعملون دون أن يكونوا ملزمين بالعمل ، ومع ذلك فعلينا أن نفترض أن هناك غالبية منهم يؤكدون فكرة مور عن وجود عامل أو رجل مهنة يتصف بالعلم والثقافة . فرغم أن سكان يوتوبيا جميعا على مستوى جيد من التعليم فلم يحدث مور بالتفصــيل عن العملية التعليمية فيذكر أنه حينما يبلغ الأطفال الخامســة مــن عمــرهم يتركون دار الحضانة وينضمون الى أهلهم كى يتــولى الآباء والقسس تعليمهم « فتعليم الأطفال والشباب أمر موكل للقسس » (ص ٩/٢٢٩) . بيد أن الدعامة الأساسية للتعليم هو وقت الفراغ المتوافر الذى يستخدم استخداما سليما فى تحقيق التقدم الذاتى ، يعمل هذا النوع من التعليم الاختيارى بصورة ناجحة حتى ان الكثير من الموظفين الرسميين والعلمــاء فى اليوتوبيا قد ترقوا أصلا من عمال عاديين الى تلك الوظائف :

« كثيرا ما يحدث أن يستخدم صاحب الحرفة الماهــر ساعات فراغه فى التعليم ، ويحقق باجتهاده تقدما يؤدى الى اعفائه من عمله اليدوى وترقيته الى طبقة المتعلمين ، ومن هذه الطبقة فى زملائه العلماء يختار السفراء والقسس والمشرفون بل واخيرا الحاكم نفسه » (ص ٢/١٣٣ ـ ٨) .

وقضاء وقت الفراغ فى اليوتوبيا بصورة صحيحة يعنى مواصــلة التفكير والقراءة وحضور المحــاضرة والاســتماع للموســيقى والمناقشــة وممارسة لعبتين تشبهان الشطرنج . ومازال المثل الأعلى عند مور هــو تحقيق وقت فراغ « للحرية ولثقافة العقل » أقله أربع ساعات فى اليوم

---

(٥) يذكر ستيلوج Stiloge فى كتابه المعالم العامة فى أمريكا ما حدث عام ١٨٣٥ من أحد الصناع فى كونكتيكت انه قد تباهى بطاحونته قائلا « فى قريتنا لا يوجد بيوت دعارة أو دور لهو ولا يسمح باللهو فى المنازل الخاصة » (ص ٣٣١) ، كما تحدث هيندز Hinds فى كتابه المجتمعات الامريكية عن مجتمع طائفة الهزازين عام ١٨٧٦ قائلا « ان الشوارع هادئة لعدم وجود أى دور لهو أو أماكن لشرب الخمر أو أماكن مغلقة أو بيوت دعارة ، فكل بناء مهما كان نوع استعماله يضم مساحة مفتوحة لاقامة الصلاة » (ص ٣٨) .

ولكنه قد يصل الى سبعة (ص ١٣٥/١٢٢) ولا يشتمل متابعة المعرفة لذاتها ، لأن كل تعليم يحصله المفكرون من سكان اليوتوبيا ومواطنيها العاديين تعليم نفعى على الاطلاق ، فهم يفضلون العلوم البراجماتية مثل علم الحساب ، والمنطق الكلاسيكى (وليس المنطق الحديث) وحساب المثلثات ، وعلم الارصاد ، وفلسفة الأخلاق ، والطب ، ويستفيد سكان اليوتوتيا من دراساتهم للطبيعة والتربة والرياح والامطار ، والمد والجزر فى تحسين تقنيات الزراعة والملاحة (٦) ٠

ولعل التعليم غير النفعى الوحيد الذى يحصله سكان يوتوبيا هو دراسة اللغات ، فرغم أن لغتهم مناسبة « فهى غريزة فى مفرداتها ومريحة للاذن ومفسرة للأفكار » (ص ١٥٩/١٦ ــ ١٧) فبقليل من المحاضرات التى يلقيها الزوار أمكن لسكان يوتوبيا أن يتقنوا كلا من اللاتينية واليونانية ، ولذا نما عندهم « الشغف بالأدب الاغريقى ولكنهم لم يجدوا فى اللاتينية شيئا خلاف التاريخ والشعر الذى يبدو انه حظى برضاهم » (ص ١٨١/٥ ــ ٦) ٠ ويشير مور الى مهارة سكان اليوتوبيا فى صناعة الورق والطباعة ، كما يذكر ان مكتباتهم تحتوى على الآلاف العديدة من المجلدات ، الا أنه يظهر بوضوح أن اهتمام سكان يوتوبيا بالكتب وبالتعليم وبوقت الفراغ لم يكن لمجرد متعة القراءة ولكن من أجل الاستخدام « فبمرانهم فى كل مجالات العلم أصبحت عقول سكان يوتوبيا قادرة لحد بعيد الى ابتكار الفنون التى تقوى مزايا الحياة وبهجتها » (ص ١٨٣/٢٥ الى ٢٧) ٠

وتقوم شخصية هيثلودايوس «Hythlodaeus» على أنه يقوم بدور دليل الاسفار فى يوتوبيا مور ، فيصف اليوتوبيا على أنها مكان « يتميز فيه الناس بالبساطة ودماثة الخلق والعبقرية وحب أوقات الفراغ » (ص ١٧٩/٣٦ الى ٣٩) ، ويقرر أيضا أنه مجتمع يحرص على مواصلة تحصيل العلم النافع ٠ ولا يحتاج الأمر فى اليوتوبيا الى أى تغير « لأن اخلاص الناس لدراساتهم العقلية لا يمكن أن ينزعزع » ص ١٨٧/٢) ولذا فان سكان اليوتوبيا لا يقرون استمرار أى وضع قائم ٠ وهكذا نجد أن

---

(٦) هناك دراسة مقارنة ممتازة حول تطبيقات كل من بيكون ومور للتعليم النفعى من أجل تحسين الأسس المادية للسعادة البشرية فى كتاب Adams بعنوان « المسئولية الاجتماعية للعلم فى يوتوبيا اطلانطس الجديدة وما بعدها » ٠ وحول هذا الموضوع أيضا يذكر جونسون Johnson فى كتابه « الجدل حول الاصلاح فى يوتوبيامور » ، ان سكان يوتوبيا يتبعون منطق النفعية الى حد تكريس كل شيء للانسانية (Dehumization)

يوتوبيا مور تصور مجتمعا مثاليا ، كما أنها تصور احتمالات التغير الذى لا يمكن تجنبه ٠

(ب) وقت الفراغ والتعلم فى يوتوبيا كمبانيلا : مدينة الشمس

كتب تاماسو كمبانيلا (١٥٦٩ ـ ١٦٣٩) الراهب الدومنيكانى اليوتوبيا المسماة مدينة الشمس اثناء وجوده فى السجن ، ذلك أن اهتمامه بالعلم واتجاهاته التحررية أدت الى تعرضه لمشاكل القضاء الاسبانى ، فاتهم بالتمرد والتآمر ، وحددت اقامته لمدة سبع وعشرين عاما ، وأودع السجن فى أول الأمر ثم حددت اقامته بمنزله فى نابلى (٧) ٠

كتب مدينة الشمس حوالى عام ١٦٠٢ ، وتداولها البعض مخطوطة منذ عام ١٦٠٧ ، ثم طبعت عام ١٦٢٣ ٠ وهى جمهورية مسيحية صورها كمبانيلا بروح كاثوليكية . فالقائد الأعظم لمدينة الشمس ملك بابوى له صفة العالمية ٠ يعيش مواطنو مدينة الشمس فى مهاجع مشتركة ، وترتيبات طعامهم موحدة « يجلس الرجال على جانب والنساء على الجانب الآخر مثل نظام مطاعم الرهبان ، ويمنع الكلام أثناء الطعام ، ويقوم أحد الشبان بالقراءة فى أحد الكتب الموجودة على الرفوف قراءة منغمة بترتيل جميل » (ص ١٧٣) ٠

> **« ٠٠٠ يتكون منهم جميعا فقراء واغنياء المجتمع ، وهم اغنياء لأنهم لا يريدون شيئا ، وهم فقراء لانهم لا يملكون شيئا ، ولذا فان أى ظروف لا تستعبدهم وانما تخدمهم دائما » (ص١٩٧) ٠**

والمواطنون عند كمبانيلا متحمسون للعمل (بخلاف المواطنين عند مور) الذين نذكر انهم « يمتازون بالبساطة ودماثة الخلق والعبقرية وحب أوقات الفراغ ، وهم يؤدون نصيبهم من العمل اليدوى بصبر ومثابرة اذا حتمت الظروف ذلك ، وان كانوا فى كل الأحوال متحمسين للعمل » (ص ٣٨/١٧٩ و ص ٢/١٨١) ٠ والواقع ان المهمة الرئيسية لرؤساء العمل «Syphagrants» فى يوتوبيا مور هى أن يستحثوا العمال على

---

(٧) وردت تفاصيل محاكمات كمبانيلا والحكم بسجنه وتحديد اقامته فى كتاب جريللو Grillo وعنوانه تاماسو كمبانيلا فى أمريكا (ص ٢١ الى ٣١) ٠ أما المعلومات العامة عن كمبانيلا فيرجع فيها الى كتاب بونانسيا Bonancea عن الفكر السياسى لتاماسو كمبانيلا ص ٢٤٩ الى ٣٠١ ٠

العمل « فمهمة الزعيم والمهمة الرئيسية لرؤساء العمل هي ألا يجعلوا أحدا يبقى جامدا بلا حراك ، بل يضمنوا أن كل فرد يكرس كل طاقته لمنته » (ص ١٢٧/٢٣ ـ ٢٦) ، ولكن كمبانيلا يذكر أن كل مواطني مدينة الشمس يعملون « حيث توزع الواجبات والأعمال على الجميع » (ص ١٧٩) ويشترك كل من الرجال والنساء في معظم الأعمال . ويؤكد كمبانيلا مرارا ان العمل شرف مهما كان نوعه :

« ... أنهم يضحكون على أننا نعتبر عمالنا بلا أصول عريقة ، وأن الأصول العريقة قاصرة على النبلاء الذين يمكن تتبع أصولهم .. (ص ١٦٩) فلا يرى أن شخص أن خدمة المائدة أو العمل في المطبخ أو الحقل عمل مهين بل يطلق على كل الأعمال اسم « نظام » ولهذا يقولون انه من الشرف أن نذهب الى العمل بمجرد ان نكلف بذلك ، فليس من عـادتهم اقتناء العبيد ... » (ص ١٧٨) .

ولا يقتصر الأمر أن يكلفوا بالأعمال التي تناسبهم فحسب ، بل أنهم أيضا يحبون العمل « فلديهم وفرة من كل شيء ، ولان كل شخص يجب أن يكون مجدا فان العمل بالنسبة لهم يكون سهلا ومفيدا » (ص ١٩٠).

وبالاضافة الى ما يقوله كمبانيلا عن أن مواطني مدينـــة الشمس يحبون العمل فهو يصور أيضا اقتناعهم بالعمل ، ويورد على ذلك مثالين أولهما أن أي مجرم اذا ظهر في وقت ما تكون عقوبته الحرمان من نظام العمل اليومي والفراغ ، ومنعه من مشـاركة اقرانه في موائـد الطعام ، وثانيهما . أن الجنود الأبطال يكافأون بأكاليل الغار المصـنوعة مـن الحشائش وأوراق البلوط ، أما البطل الذي يقتل طاغيـة فانه يكرس ساعديه للمعبد ويحصل على لقب « هوه » أي القائد الاعظم لمدينة الشمس وهو لقب البطولة » (ص ١٨٤) وفي بعض الاحيان قد يحدث الا يتلقى الجيش بأكمله أي ترحيب أو جزاء :

« .. بعد المعركة يكلل « هوه » قائد الجيش باكليـل الغار ، وتوزع الجوائز وشهادات التقدير على كل جندي من الجنود البواسل الذين يعفون لبعض الأيام من الواجبـات ، ولكنهم لا يسرون لهذا الاعفاء من العمل لانهم لا يعرفون كيف يقضون فراغهم ، ولذا فهم يتجهون الى مساعدة أقرانهم ..» (ص ١٨٥) .

بيد أن المواطنين العاديين فى مدينة الشمس يقـدرون قيمـة وقت الفراغ ، ولديهم وقت فراغ أكثر من وقت الفراغ المتاح لسكان يوتوبيا مور ، فهنا فى مدينة الشمس يعمل الأفراد أربع ساعات فقط ، بينما يعمل سكان يوتوبيا ست ساعات • وهناك فارق آخر يتمثل فى أن كمبانيلا لم يذكر الاوامر اليومية تفصيلا مثلما ذكرها توماس مور • فيذكر كمبانلا أنه بعد قيامهم من نومهم فى الفجر :

« •• يمشـطون شـعرهم ويغسلون وجوههم وايديهم بالماء البارد ويمضغون بعض الزعتر أو الشمر أو البقدونس أو يدعكون ايديهم ببعض أوراق تلك النباتات العطرية (وبعد الصلاة واداء الطقوس) يتقابلون للاستماع الى المحـاضرات الصباحية ثم يتجهون الى المعبد للقيام بالتمارين الرياضية ، ثم يجلسون لفترة قصيرة للراحة ، ويجلسون مـدة طويلة فى الغذاء » (ص ١٩٢) •

ووسط كل ذلك « يعملون أربع ساعات فى اليوم » (ص ١٧٩) • وهكذا مع أربع ساعات عمل وثمانى ساعات نوم يكون لدى مواطنى مدينة الشمس اثنتا عشرة ساعة من أنشطة وقت الفراغ « فهم يقضون الساعات المتبقية فى متعة الدراسة والمناظرة والقراءة والتسميع والكتابة ، والمشى ، وتدريب عقولهم واجسامهم ، وكذلك فى بعض اللعب ، ولكن لا يسـمح بالألعاب التى يجلسون فيها مثل ألعاب النرد والشطرنج وغيرها ، بـل يلعبون بالكرة وبكرة المضرب ، أو بالطوق ، أو يتصارعون ويتسـابقون ويقفزون الحواجز » (ص ١٧٩) •

وهكذا نلاحظ أن مواطن مدينة الشمس انسـان مهنى متعلم يحب عمله ويؤديه بكفاءة ويحسن قضـاء وقت الفـراغ فى انشـطة ذهنيـة وبدنية •

ويمتد ما يراه كمبانيلا ضروريا لتحقيق التوازن السليم بين الثقافة العقلية والثقافة البدنية بحيث يشمل كل المجتمع • والفراغ الذى سبق ان ذكرنا ان الجنود لا يحبونه أو يرحبون به ليس هو الفراغ المقصود ، ذلك أن الجنود يعترضون على الفراغ الكثير الزائد عن الحد • وتبـدأ التدريبات البدنية حينما يبلغ الأطفال ذكورا أو اناثا السنة الثالثة من عمرهم ، وفى سن الثانية عشرة تستبدل الألعاب الرياضـية بالتدريب العسكرى ، فيتدرب الشباب على الرماية والفروسية ، وتتدرب الاناث فى المدفعية :

« .. يتلقى النساء على يد معلمين ومعلمات تعليما خاصا عن الفنون الحربية ، فعلى المرأة أن تتعلم جيدا كيف تطلق كرات النيران الطائرة ، وكيف تصنعها من الرصاص ، وكيف تلقى الحجارة من شباك برج الحصن وكيف تقوم بالهجوم .. » (ص ١٨١) .

ولئن كان تدريب الجنود يرتكز كثيرا على التدريبات البدنية فانهم أيضا يستمعون الى المحاضرات ، ويقرأون ويتناظرون ، فبعد التدريب اليومى يستمعون الى :

« .. محاضرات عن موسى وداود وعن قيصر والاسكندر واسكيبو وهانيبال وغيرهم من عظماء الجنود ، ثم يقوم كل جندى بالتعبير عن رأيه فى تصرفات القائد وهل كانت سليمة أو خاطئة وعما اذا كانوا قد شرفوا وأفادوا ، ثم يعلق المدرس على قول الجندى أو يجيبه بصحة قوله » (ص ١٨١) .

أما المواطنون العاديون فانهم يتلقون تدريبات بدنية أيضا ، ولكنها أقل مما يتلقاه الجنود كما تختلف قراءاتهم وأنواع آدابهم أيضا .

وفوق ذلك كله فان مدينة الشمس تتفوق على غيرها بوجود التعليم النافع الذى يتحقق بدون جهد شاق ، فالأطفال يتعلمون القراءة فى أواخر السنة الثالثة من عمرهم ، وقبيل أن يبلغوا السادسة تدرس لهم بعض من العلوم الطبيعية والعلوم الميكانيكية « وبعد سن السابعة يكونون قد قطعوا شوطا من الرياضيات فى تعليمهم فينتقلون الى القراءة فى سائر العلوم » (ص ١٦٨) ، وفيما بين سن الثامنة والثانية عشرة يختارون بين تعليم الحرفة والتكليف العسكرى . ويلحق الأطفال الذين يمتازون بذكاء خاص بالدوائر الخمس الداخلية للمدينة حيث يدربون تدريبا نظريا بالاضافة الى بعض الخبرات العملية . فمدينة الشمس هى فى حقيقة الأمر منشأة تعليمية كبيرة تتكون من سبع مساحات دائرية متمركزة داخل بعضها تحيطها جدران ، ويوجد بالمساحة الوسطى « هيكل التعليم » (٨) (Temple of Learning) يحيط بهذه المساحة الجدار الأول وهو مزين

---

(٨) فى كتاب « اطلانطس الجديدة » لبيكون و « مدينة الشمس » لكمبانيلا : دراسة فى العلاقات يذكر مؤلفه بلودجيت Blodget ان فكرة هيكل التعليم هى التى أوحت لبيكون بفكرة « كلية العمل ستة أيام » ويؤكد ان كمبانيلا كان له تأثير قوى على بيكون فى أمور كثيرة أخرى ذات أهمية .

بلوحات جميلة منحوتة أو منقوشة تصور ما قد اكتشف من المجموعة الشمسية والنجوم والأرض والمحيطات والسماوات :

« .. ليس لديهم سوى كتاب واحد يسمونه الحكمة مكتوبة به كل العلوم باختصار وفى تعبيرات فائقة البلاغة . والحكمة هى السبب فى ان كل الجدران الخارجية والداخلية والاجزاء العليا منها والسفلى فى كل أنحاء المدينه مزينه بأجمل الصور ومنقوشة عليها العلوم بطريقة تدعو الى الاعجاب » (ص ١٦٣) .

فضلا عما هو مرسوم على الجدار الداخلى فان الجدران الستة الأخرى « تعلم الحكمة بما عليها من مخصصات ومصورات ، فبدءا من اكبر جدار وأطولها وهو الجدار الخارجى نجد أن عليه نقوشا عن اللغات المكتوبة والرياضيات والجغرافيا ، وعلى الجدار الثانى الجيولوجيا والهندسة ، وعلى الجدار الثالث ما يعرف باسم النبات والاسماك ، وعلى الرابع الطيور والحشرات ، وعلى الخامس الخيول والثدييات الكبرى ، وأخيرا خصص الجدار السادس كسجل لسيرة المخترعين والانبياء والمشرعين والقادة العسكريين ، وفى مكان مشرف منه نجد تمثيل للمسيح وحوارييه الاثنى عشر » . (ص ١٦٤) ويكاد التعلم يكون شيئا تلقائيا لأن السائر فى أى مكان من المدينة يجد أمامه مختصرا لاكتشافات البشرية الهامة . ومواطنو مدينة الشمس مثلهم مثل مواطنى يوتوبيا دور يركزون كل اهتمامهم على العلوم العملية والتطبيقية ، فهو متفوقون فى علوم التنجيم والطب والتغذية وتحسين النسل ، وهم فى نفس الوقت حذرون جدا فى دراستهم للقانون والأدب والشعر (باستثناء ما يقال فى مناسبات الانتصارات العسكرية) والفلسفة . وبدلا من أن يشغل القسس أنفسهم باللاهوت فانهم يقومون بالتنجيم « ويتولون مهمة مراقبة حركة النجوم ويستخدمون الاسطرلاب لرصد تحركات الأجرام السماوية والبحث فى تأثيرها على أمور البشر ، ويحاولون اكتشاف القوى التى تكمن فى النجوم » (ص ١٩٩) ، وتستخدم تلك التنبؤات التنجيمية الدقيقة لتحديد مواعيد التوالد والبذور والحصاد . ويعتبر التنجيم أيضا من الوسائل التى تستخدم اساسا لوضع سياسة الدولة والشئون العسكرية .

ولا يعطى كمبانيلا صورة تقديرية كافية عن شدة ولع مواطنى مدينة الشمس بالعلوم التطبيقية وتفضيلها على العلوم النظرية ، والحقيقة أن

هذا التفضيل أمر محدد ، فهم يبحثون عن أساليب أفضل وأفضل لاستخدام وتطبيق الاكتشافات والتقنيات القائمة ، فالعلوم فى حد ذاتها ليست هدفهم • ومع وجود أهم الاكتشافات العلمية التى تمت فى الماضى يصبح الدور الذى يؤديه المتعلم قاصرا على تطبيقات معينة لتلك الاكتشافات وذلك لأن مجتمع مدينة الشمس جامد ، وتقديم المعارف فيه قاصر على تحقيق الكسب من وراء شكل وتفاصيل التوصيل الجيد للحقائق الثابتة ، فلا يوجد توقع أو ترحيب بأن تغيرات جذرية تتم على نطاق واسع ، وكل ما يمكن تقبله هو مجرد تعديلات طفيفة ومحدودة • ومثل هذا المجتمع الذى لا يتغير والذى ينغلق على نفسه يحرص على الاعتدال والالتزام بالنظام والتعقل « ولا يسعى فيه أحد الا الى الضروريات دون الكماليات » (ص ١٧٦) • وقد يتعجب الانسان ويتساءل : لماذا يجد الأفراد فى عملهم مادام العمل القليل سوف ينتج ما يحتاجونه ومادام لديهم وفرة من كل شىء ، (ص ١٩٠) فما هو الدافع لذلك ؟ وقد يتعجب الانسان أيضا ويتساءل لماذا . بعد العمل الاجبارى لمدة أربع ساعات ، يقضون ما تبقى من ساعات فى اصرار على تحصيل العلم وفى مناظرات وقراءة وتسميع وكتابة ؟ » (ص ١٧٩) ، ما هو الحافز الى كل ذلك مادامت امكانية الاكتشافات الجديدة وما يتبع ذلك من تغير غير موجودة أصلا ؟ •

هكذا نجد أن كلا من مور وكمبانيلا قد فشلا فى تقدير مسألة الجمع بين المعرفة العامة وتوافر وقت الفراغ وكذلك بالتأكيد على أهمية نفعية الفنون وتطبيقها ، وبذلك كانا يعمدان بدون قصد الى احداث التغير الذى هو تهديد خطر لليوتوبيا • وحينما تكون المجتمعات اليوتوبية مثالية يعتبر التقدم والتطور نقيضا لها ، ويصبح التغير خطرا عليها ، وكما فعل مور وكمبانيلا فان اندريا قد صور أيضا مجتمعا مثاليا ، بيد أونه توقع الحاجة الى عزله وحمايته من صدمات الاكتشافات والتغير فحاول أن يحافظ على مثاليته وجموده •

(ج) وقت الفراغ والتعلم فى يوتوبيا أندريا : مدينة المسيح

كتب جون فالنتين اندريا فى عام ١٦١٩ نصا بروتستانتيا عن مجتمع يوتوبى سماه مدينة المسيح Christianopolis (٩) • وكان اندريا

(٩) بالاضافة الى النص اللاتينى يوجد نص ابجليزى من مدينة المسيح نشره هيلد Held يتضمن مقدمة كبيرة ، وسيشار الى هذه الترجمة هنا تحت اسم هيلد •

(١٥٨٦ ـ ١٦٥٤) يعمل مدرسا ومبشرا ومصلحا نشيطا كثير الأسفار قوى التأثير واسع الثراء ، وتأثر فى مؤلفه هذا بمصادر عديدة ، اذ نه قرأ يوتوبيامور ، ومدينة الشمس لكمبانيلا فى مخطوطتها الأصلية (١٠) . وقد عاش اندريا فى مدن عديدة فى كل من المانيا وسويسرا وفرنسا والنمسا وايطاليا .

عبر عن اعجابه بالكالفنية بقوله « ما ابدع جمال النقاوة التى تتميز بها اخلاقيات الديانة المسيحية » (١١) ، ولكنه ظل يرى أن الجو فى جنيف جو قمع ، وأن الوسائل التى اتبعها كالفن تعتبر نوعا من التسلط بقبضة قوية . والغريب أن اندريا نفسه لم ينج من أن يجعل ارتكاب المعاصى أمرا صعبا بازالة كل أنواع المغريات . ففى مدينة المسيح « لا يسمح الموظفون الرسميون بأن يكون هناك ظلام أثناء الليل ، ولكن على العكس يضيئون مصابيح وهاجة بقصد توفير الأمن للمدينة ومنع التسكع الذى لا يفيد » (ص ١٧٢) . ومع ذلك فان الموحى الحقيقى بفكرة مدينة المسيح لم يكن كالفن بل كان لوثر ، فيذكره أندريا بلقب « بطلنا دكتور لوثر » (ص ١٣٤) تكريما وتشريفا له ، ويتبع ذلك وصف المؤثرات العامة لمسيحية لوثر الاصلاحية بقوله :

> **« .. لقد أشرق نوردين نقى فى فجرنا ، فيه نظمت ادارة شئون الناس عامة، وأمكن الحفاظ على ازدهار الآداب والفنون، وأصبح بامكاننا الانتصار على كثير من اعدائنا وبخاصة الخرافات والغش والفجور والقسوة » (ص ١٣٤) .**

هكذا فان مدينة المسيح وصفت لقراء القرن السابع عشر التقوى والتقدم اللذين أرادهما لوثر لأوروبا فى صورة درامية رائعة ، فيذكر اندريا فى مذكرات اسفاره انه لم ير فى خدماتهم الكنسية « شيئا غريبا عما يسمى اعتراف أو جسبرج » (ص ٢٥٢) .

ومدينة المسيح عبارة عن يوتوبيا أو قصة مدينة فاضلة وهى طويلة مقسمة الى مائة فصل ، تصف دولة قائمة فى جزيرة تسمى « كفر سلامة Capher Salama والمدينة الوحيدة فيها هى مدينة المسيح ، ويحدد الراوى دوره بقوله : « ليس من شأنى هنا أن أعرف بما أعتقده

---

(١٠) انظر هيلد ص ١٨ .

(١١) سيرة اندريا كما وردت فى هيلد ص ٢٧ .

ولكن مهمتى هى تصوير ما رأيت » (ص ٢٥٠) · والكتاب ملىء بالمواعظ الدينية ، ويبدأ كل فصل من فصوله بوصـــف للحياة فى جزيرة كفر سلامة وينتهى بتعليقات المؤلف عن الفرق بين التنظيمات المثالية فى مدينة المسيح والفساد السائد فى أوروبا خلال القرن السابع عشر · فمثال ذلك قوله : فى كفر سلامة :

« ·· فضلوا الحكومة الارستقراطية على غيرها من أشكال الحكم لأنها أقرب الى المجتمع المسيحى · وبذلك يقيمون ثلاث صفات انسانية رفيعة هى المساواة ، والرغبة فى السلام ، والزهد فى الثراء لأن العالم ملىء بعكس هـــذه الأشـــياء » (ص ٢٣٦ – ٢٣٧) ·

ويقدم اندريا المثل الأعلى للعظمة الانسانية فى مدينة المسيح بصورة وعظية أخرى :

« ان هدفهم الاول هو أن يعبدوا الله بروح خالصـــة مخلصة · وهدفهم الثانى هو التفانى من أجل الوصـــول الى أفضل الاخلاق وأكثرها عفة ، والثالث هو تنمية القوى العقلية وهو نظام يحفظه العالم » (ص ٢٠٩) ·

ولم يكن القول بأن النظافة تأتى مباشرة بعد التأليه من شـــعارات مدينة المسيح ، اذ لم يكتف بتخصيص قسم خاص بالنظام الصحى (هـــو الفصل ٩٥) بل ان اندريا يشير الى الجوانب الصحية عشرات المـــرات : شوارع نظيفة ، ومطابخ نظيفة ، ومزارع مرتبة وحمامات ، واغتســـال وغسيل ، وملابس نظيفة ، وأنواع جيدة من الصابون ، وغيرها · ولـــم يجد أندريا جدلا له تأثيره مثلما وجد فى المقارنة بين عالم « فيـــه المدارس والأطعمة وأماكن النوم قذرة » (ص ٢٠٩) وبين نمط أكاديميات مدينة المسيح :

« ··· ومن فوقهم وضع أفضل المفتشين من الرجـــال والنساء ليتأكدوا بدقة من أن الطعام شهى وكامل المواد ، وان المهاجع والمضاجع نظيفة ومريحة ، وان الملابس وكل ما يوضع على الجسم نظيفا ، ويتأكدوا من ان التلاميذ يغتسلون ويجففون أجسامهم بمناشف قطنية نظيفة ثم يمشطون شعورهم لمنع أى شىء غير نظيف من التجمع فيها » (ص ٢٠٨ – ٢٠٩) ·

وسوف أعود الى الحديث عن التربية والتعليم فيمـــا بعـــد ولكننى أتناول هنا موضوع وقت الفراغ فى مدينة المسيح ·

رغم ان اندريا ــ كما لاحظنا سابقا ــ يقدم لنا تفاصيل عن معظم الأشياء الا أنه قد فشل فى أن يحدد بدقة ساعات العمل وساعات الفراغ التى يمكن الاستمتاع بها فى مدينه المسيح . ويكتفى بالقول « بأن لديهم ساعات عمل قليلة » (ص ١٦١) وأنهم « يستمدون القوة من التوازن بين العمل ووقت الفراغ ٠٠ فهم لا يقومون بالعمل الا بحيوية كاملة » (ص ١٥٥) ٠

ويختلف سكان مدينة المسيح عن سكان يوتوبيا مور ولكنهم يشبهون مواطنى مدينة الشمس فى أنهم يستمتعون بالعمل ٠ فكل الأعمال فى نظرهم مشرفة « فللعمل والمهنة المحترمة مكانة كبيرة محفوظه فى سجل الشرف » (ص ٢٦٧) ، فالمتوقع اذن من انسان « قوى البنية » (ص ٢٧٢) أن يعمل ٠ وتتحدد الوظيفة الدائمة للفرد على أساس قدراته ومراته ٠ وعلى كل فرد أيضا أن يؤدى نصيبه من العمل العام « مثل الحراسة والمراقبة وجمع محاصيل الحبوب والكروم ، والعمل فى رصف الطرق واقامه المبانى وتصريف المياه من الأرض » (ص ١٦٨) ٠ ويعلق اندريا على ذلك بقوله :

> « ٠٠ اذن فكل الأعمال ــ حتى ما يبدو منها شاقا أو مملا ــ تتم فى وقتها وبدون صعوبة كبيرة ، لأن اقبال أعداد كبيرة من العاملين على العمل يسهل لهم أن يجمعوا ويوزعوا كميات كبيرة من الاشياء » (ص ١٦٨) ٠

ومواطنو يوتوبيا أندريا لا يختلفون عن غيرهم من المجتمعات الاشتراكية ، فهم « يقللون بقدر الامكان من الاعمال غير الضرورية لأنهم اعتادوا الاعتدال فى كل شىء » (ص ١٥٢) ولأنهم يمتازون « بالاقتصاد الشديد فى كل الأمور » (ص ١٧٢) ٠ وبالاضافة الى ذلك يقوم الموظفون الأكفاء المحترمون بتسيير أمور الاقتصاد بكفاءة عالية ، فالمنازل (حيث يقيم كل اثنين فى مسكن) مزودة بكل الاشياء من أثاث وطعام ومستلزمات العمل والأدوات المنزلية وسائر الأدوات ، وكلها متوافرة فى المخزن المركزى للمنزل ، « فاذا ما احتاج الشخص الى أى أدوات أخرى خلاف المستخدمة استخداما يوميا فيمكنه أن يحصل عليها من مقر الامداد لأن هناك أدوات كثيرة متوافرة سواء منها ما هو خاص أو ما هو للاستخدام العام ، لأن الدولة كلها عمال حرفيون » (ص ١٧١) ٠ ولا ندريا صيغة معادلة مألوفة : الاعتدال مع التخطيط يساوى الرخاء ووقت الفراغ ٠

وعلى أساس الاستمرارية يوما بعد يوم تبدو ساعات الفراغ بالنسبة للمواطنين فى مدينة أندريا أقل من ساعات الفراغ فى يوتوبيا مور ومدينة كمبانيلا • بيد أن اندريا يقدم لنا ما أغفله كمبانيلا وما منعه مور وهو الاجازات التى يقول عنها :

« من المفيد أن نرى كيف يقضى سكان مدينة المسيح وقت فراغهم او بمعنى أدق فترة التنفيس المسموح بها لهم • فاذا قدموا ما يكفى لتوفية متطلبات التقوى الوطنيه والأدب ، واذا ما دربوا أجسامهم فى الفنون الميكانيكية •• اذا ما تم لهم ذلك فانهم يحصلون على فترات هدوء تطول أو تقصر حسب ما تسمح به فصول السنة ، وهذه الاجازات على حد قولهم تفيد البدن كما تفيد الروح ولا تقل قيمتها للروح عن قيمتها للبدن » (ص ١٦٢) •

ويفرق اندريا بين فترات الاجازات وبين أوقات الفراغ اليومية أو العطلات الدينية والمدنية ، ويوضح أن الهدف من الاجازات هو « بعث قدرات الروح المنهكة وشحذ الطاقات العقلية » (ص ١٦٢) ، وبخلاف ما هو سائد فى العالم ليس هناك اساءة لاستخدام وقت الفراغ بقضائه فى ألعاب الحمقى أو فى التجوال بلا هدف « فالمقصود من هذه الاجازة أن تعطى للعقل فرصة للاسترخاء » (ص ١٦٢) • وقد أدى التعليم الى جعل ذلك أمرا ممكنا •

ويتدرب مواطنو مدينة المسيح تدريبات عقلية وبدنية « فهم لا يتحدثون عن سهولة الاشتغال بالآداب وصعوبة العمل حتى ان الفرد اذا ما أعطى كفايته فانه لا يستطيع اتقان الاثنين معان ، ولذا فان الحرفيين منهم غالبا ما يكونون « من المتعلمين » ص ١٥٧) ، ويخصص اندريا أكثر من ثلث صفحات كتابه للأمور التعليمية ، فالكلية فى مدينة المسيح لها موقعها « فى أعمق أجزاء المدينة ، فتقع بذلك فى مركز نشاط الدولة » (ص ١٧٣) ، ولها أهميتها الخاصة • يترك الأطفال منازلهم فى سن السابعة ليعيشوا فى الكلية ، حيث يخصص للذكور وقت الصباح للمذاكرة ووقت المساء للتدريبات الميكانيكية والتربية البدنية بينما يخصص للاناث وقت الصباح لفنون الأعمال المنزلية ووقت المساء للمذاكرة ويتدرج التلاميذ فى دراستهم لكل المواد الثمانية (النحو ــ المنطق ــ الحساب ــ الموسيقى ــ الفلك ، العلوم الطبيعية ، علم الأخلاق وأخيرا اللاهوت) ، وبعد ذلك يتجه معظم المتخرجين الى العمل مع غيرهم من

الحرفيين فى مدينة المسيح ، ولا يستثنى منهم الا القليل ممن يبقـون فى الكلية كباحثين يعملون فى مختلف معامل ومختبرات الرياضيات والفلك والعلوم ، أو كدارسين متفرغين يشتغلون بالأدب والتاريخ وبخاصـه تاريخ الكنيسة ، أما الصـفوة الأكثر تميزا من الباحثين والدارسـين فيختارون من بين مواطنى مدينة المسيح للعمل بالتدريس فى الكلية :

« معلمو الكلية هم خيار المواطنين الذين لهم مكانتهم الخاصة فى الجمهورية ، فهم الذين تتاح لهم فرصة شـغل أعلى المناصب فى الدولة ٠٠ والمدرسون عادة يكونون متقدمين فى السن ومتفوقين على غيرهم فى طاعتهم لله وفى استقامتهم بالنسبة لجيرانهم ، وتقشفهم وقصدهم فى حياتهم الخاصة » (ص ٢٠٧) ٠

ويرجع الاحترام البالغ الموجه للمعلمين الى سمو اخلاقهم أكثر مما يرجع الى مقدار علمهم ، وهذا يكشف لنا عن اضـافة هامة لمنظـور اليوتوبيا جاءت على يد اندريا ٠

على الرغم من أن الأفراد حينما يتخرجون من كلية مدينة المسيح يكونون مؤهلين للاشتغال بالآداب أو بالاعمال على حد سواء فإن أغلبهم لا يستمرون بقية حياتهم تلاميذ ، والقليلون الذين يواصلون الدراسه انما يواصلونها من أجل الاستمتاع ٠ ونحن نتذكر أن وقت الفراغ يوصف عندهم بأنه « فترة تنفيس ٠٠ تجديد للنشاط ٠٠ استعادة للحيوية ٠٠ شحذ للنفس ٠٠ استرخاء » (ص ١٦٢) ، ونجد أن هناك نوعين مـن الأعمال يجددان النشاط الحيوية هما الرسم والعمل فى الحدائق ، فلكل منزل حديقة معتنى بها عناية كبيرة « لأن الحدائق هى باعثة للصـحة ومصدر للشذى والعبير » (ص ١٦٩) ، كما توجد حدائق عامة شاسعة بها مختلف انواع الأعشاب والزهور والخضر ٠ ويذكر أندريا أن الرسم « فن يبعث البهجة فى هذه المدينة » (ص ٢٠٢) ٠ فهناك فنون موجودة فى كل مكان من رسوم خارجية ورسوم داخلية فى المنازل ورسوم صغيرة تزين الحجرات الخاصة فى المنازل ، ونظرا لان كل فرد فنان مطبوع فهناك تقدير بالغ للفن الجيد :

« ما أسعد الشخص وهو يرى الآخرين يمارسون الرسم بالفرشاة فحينما يدخل الى أى مكان يراه بعينه الخبيرة ويده المتمرنة على الرسم ، وما أعظم ما يكون الحكم على الأشياء التى تدرب عليها الانسان مفيدا » (ص ٢٠٢ ــ ٢٠٣) ٠

وهناك نوع آخر من النشاط المقنن رسميا لوقت الفراغ هو القراءة والمناقشة ، وحينما تدور المناقشة بين مواطنى مدينة المسيح أو يدرسون موضوعا من الموضوعات فانهم يفضلون أن تكون المناقشة والدراسة حول الاله والكنيسة والحياة الآخرة لأن التسميه الصحيحة لهؤلاء المواطنين كما يذكرهم اندريا هى « المسيحيون » .

فهؤلاء المسيحيون المتعلمون تعليما جيدا يفضلون قراءة الكتاب المقدس « ويمتلك الأفراد نسخا شخصية من الكتاب المقدس مكتوبة بلغاتهم الخاصة » (١٩٤) أو لديهم دراسات عن تاريخ الكنيسة « نظرا لان سكان مدينة المسيح يعتبرون كل شيء فى هذه الدنيا فى مرتبة تالية للكنيسة التى يهتمون بتاريخها أكثر من اهتمامهم بأى شيء آخر » (ص٢٣٣) ولذلك فرغم وجود مكتبة ضخمة مزودة بكل أنواع الكتب يبدو أن هؤلاء المواطنين لايستخدمونها كثيرا بل مكتفون بتداول القليل منها » (ص ١٩٠) ويعتبر موضوع الحياة المستقبلية هو الموضوع المفضل عندهم حينما تطول مناقشاتهم وتمتد اثناء فترات الاجازات .

« لذلك فان الشائع عندهم فى تلك الساعات الحرة أن يسود الهدوء بين هؤلاء المواطنين ، وكثيرون منهم يكرسون أنفسهم لتأدية خدمات معينة للاله أو لبعض الجيران الذين يحملون الصليب ، أو قد نجدهم يتبادلون تعليم بعضهم البعض من خلال المناقشات حول المسيحية » (ص ١٦٢) .

وهكذا ندرك السبب الرئيسى فى أن أهل المدينة الفاضلة التى صورها اندريا هم اناس منظمون متنافسون ، معتدلون ، مقتصدون ، هادئون ، يوجهون كل أنظارهم نحو الحياة الأخرى .

ويصور أندريا هذا الاتجاه نحو العالم الآخر بشكل مؤثر ، فيشرح أولا كيف ان الحرمان الكنسى يعتبر أقوى عقوبة من حيث تأثيره ، ويخشاه مواطنو جزيرة كفر سلامة .

« .. يعلنون غضب الاله ومقاطعة الكنيسة وازدراء الدولة وابتعاد كل انسان طيب عن كل فاسق أو مرتد وبخاصة من يصيبه الغرور ويصر على عدم الاستماع الى تحذيرات الاخوان والآباء والسلطات المدنية ، وهى عقوبة ناجحة نجاحا كبيرا اذ أن الشخص الذى يرى الكون الذى يتكون من كل المخلوقات قد أغلق أمامه يعتبر ذلك أقسى من الموت » (ص ٢٥٧) .

وثانيا : يختم أندريا الموضوع بفصل عن الموت والدفن فى مدينة كفر سلامة ، فالجنازات بسيطه . ويحضر الاقارب في ملابسهم المعتادة التى يلبسونها أثناء العمل وتعتبر عملية الدفن امرا عاديا ، وشواهد القبور مجرد علامات مؤقته .. صليب محفور عليه اسم الميت « ولا يدهش من أنهم لا يكترثون بمثل هذه الأمور لأنهم يعتبرون الحياة الدنيا أقل قيمة وأقصر من الحياة الآخر » (ص ٢٧٧) .

ومن الواضح أن مدينة المسيح ليست جنة فى الأرض ، فرغم أن كلية مدينة المسيح قد تضمنت بعض ملامح فرق البحوث التى تحدث فرانسيس بيكون عن وجودها في دار سليمان باطلانطس الجديدة (١٢) . الا أن معارف المسيحيين فى نظر اندريا واتقانهم لفن الحياة الدنيا تتأتى من خلال المنظور الدينى ، ولقد تعب اندريا كثيرا لتأكيد أولوية المنظور الدينى ، وفى هذا الصدد يحكى عن مناقشة مع مدير التعليم فى كلية مدينة المسيح المدعو أبيدا فيقول :

> **« حينما سألت عن كمية التعليم كله أشار الى صورة المسيح وهو مصلوب ، وقال كل الاشياء تشير اليه ، وبدا وكأنه يحتقر الأرض ويمتدح السماوات وبدا مرة أخرى يرفع من قدر الأرض عاليا ويقلل من قيمة السماوات ، وحينما يعثر على قيمة السماوات يعود فيزدرى الأرض . وهو فى الوقت نفسه لا يقرأ اطلاقا كل الآداب التى لا تقرب الانسان من المسيح ، بل يسبها اذا كانت تعمد الى فصل الانسان عن المسيح » (ص ١٨٧) .**

ولأن المسيحيين فى نظر أندريا ملتزمون بالمسيحية فان كل القرارات الأساسية التى ترتبط بأهمية الخبرة وقيمة البحث وقيمة الآداب و نفنون أمور مسبقة . ولا يمكن لأى تبصر أو اكتشاف أو اعادة تقويم أى شىء أن يحل محل نتائج العقيدة المسيحية ، ولذلك فان مدينة الشمس تتمسك بالمجتمع المثالى المستقر ، الذى لا يمكن للتغير أن يهدده، بل يعتبر التغير أمرا مستبعدا لأن حقيقة المسيح لن تزول .

---

(١٢) توجد معلومات تفصيلية عن كلية مدينة المسيح لاندريا ، ودار سليمان التى تصورها بيكون فى كتاب هانسوت Hansot بعنوان « الكمال والتقدم : نمطان من الفكر اليوتوبى . ص ٨٠ الى ٨٦ .

وعلأ العكس من يوتوبيا مور ويوتوبيا كمبانيلا اللذين يأملان فى عدم حدوث التغير بخلاف يوتوبيا أندريا التى تتخذ موقفا صريحا ضد الامل فى التغير ، نجد أن يوتوبيا بيكون ويوتوبيا هارنجتون تقدمان لنا مجتمعات تتقبل التغير بسهولة وتدخله بشغف كبير ٠

(د) التقدم والتغير فى اليوتوبيا عند فرانسيس بيكون وجيمس هارنجتون

كان فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) على مثال توماس مور محاميا ورجل سياسة ومستشارا قضائيا فى انجلترا ٠ ولكن بينما كان مور متجها الى الدراسات الانسانية كان بيكون متجها الى العلوم الطبيعية، ولم يكن هناك أى خطر متوقع من اتجاه بيكون الى الرهبانية ، فقد اتهم بالحصول على رشوة من أحد الخصوم ، ونتيجة لذلك جرد من كل وظائفه الرسمية ٠ وكتب بيكون اطلانطس الجديدة عام ١٦٢٤ ونشرت بعد وفاته عام ١٦٢٧ ٠

هذا وتفتقر اطلانطس الجديدة الى الكثير من خواص اليوتوبيا أو المدينة الفاضلة (١٣) فهو لا يضمنها اى معلومات عن البناء الاجتماعى أو الاقتصادى أو نظام الحياة اليومية أو ما يفعله السكان اليوتوبيون فى مدينة « ابن سالم » ، فى حين يعرفنا الكثير عن قيمة التضامن الأسرى وعن الملكية الجماعية للمنازل والممتلكات والثروة المادية ، أما التفاصيل الخاصة بالاقتصاديات فانها غامضة ٠ ولئن وجدنا فى اطلانطس الجديدة نوعا من الاشتراكية فانها اشتراكية المعارف ٠ ويركز بيكون كل امتداحه على دار سليمان الذى يسمى أيضا « كلية عمل الأيام الستة » (ص٢٢٨)، كما أنه يذكر التفاصيل عن الزهو وعن الملابس وعن الأخلاقيات وعن الأبهة وغيرها مما يميز الآباء فى دار سليمان (١٤) ، ويصبح جوهر الموضوع واضحا ، فأطلانطس الجديدة يوتوبيا أو مدينة فاضلة من حيث انها تصور مجتمعا متقدما يسوده الرخاء ووقت الفراغ ، وتعطى الأولوية فيه للبحث العلمى الموجه نحو تغيير أحوال الانسان :

---

(١٣) عن المناقشات التى دارت حول الصورة التى صور بها بيكون مجتمعه المثالى وعن تفاصيل العصر الذى كتبت فيه انظر كتاب دافيز Davis بعنوان « اليوتوبيا والمجتمع المثالى » ص ١٠٥ الى ١٣٧ ٠

(١٤) عن الدراسة التفصيلية لعدد ولون التمييز المستخدم فى اطلانطس الجديدة انظر كتاب هوايت White بعنوان « السلام وسط اشجار الصفصاف » حيث يقدم لنا هوايت أسباب استخدام كل لون مذكور فى الاجراءات التى تتبع فى دار سليمان مع اشارة خاصة الى الأحذية المصبوغة بلون الخوخ ٠

« ان غاية مؤسستنا هو العلم بأسباب حركة الأشياء وأسرارها ، وتوسيع آفاق امبراطورية الانسان بحيث يكون لها تأثيرها على كل شيء ممكن » (ص ٢٤٠ مع بعض التفصيل) (١٥) ٠

وبالاضافة الى التكنولوجيا الرهيبة فان أطلانطس الجديدة تمتاز بوفرة بضائعها الاستهلاكية وكثرة أطعمتها اللذيذة وتنوع مشروباتها الشهية ، وثرائها فى وسائل التسلية واللهو ، بل قد أصبح من الممكن بواسطة العلم الشائع فى مدينة ابن سالم اطالة عمر الانسان وجعله مليئا بالمسرات ٠

التقدم أو التطور أمر متوقع فى مدينة ابن سالم حتى لو كان من قبيل الاكتشافات الثورية العميقة التأثير ، فالتغير فى نظر بيكون يعتبر حليفا لا عدوا ، فهو يرى أن الكلية التى تضم العلماء تستطيع أن تقدم انتاجا أكبر وأفضل وأضخم يؤدى الى اعجاب عامة الناس واسعادهم وتحقيق الراحة والسرور لهم ٠

وفى هذا الكتاب الصغير الذى ألفه بيكون لا نجد ما هو تصويرى أو سطحى عن قيمة الابتكارات ، فانجازات العلم الواضحة التأثير محدودة، وهناك تأكيد لا لبس فيه لقبول مدينة ابن سالم للتحديث أو التجديد ، ومثال ذلك أول اشارة لبيكون عن فرق البحث ، وما كرره عنها من أنها فرق « تجار النور » ٠ وهناك أثنتا عشرة وظيفة موكلة لفرق البحوث التى تتولى عملية التجسس العلمى أو جواسيس المعرفة « الذين يتسللون الى البلاد الأجنبية على أنهم أبناء أمم أخرى (لاخفاء شخصيتنا) ، ويتولون احضار الكتب والملخصات ونماذج التجارب من مختلف جهات العالم » (ص ٢٤٨) ٠ وقد سبق لبيكون أن ذكر أن أطلانطس الجديدة ترسل

---

(١٥) يذكر موريسون Morrison فى كتابه « الفلسفة والتاريخ عند بيكون » أن بيكون لم يسو المعرفة بالقوة فحسب بل انه حاول أيضا تحويل وقت الفراغ الالزامى الى وقت انتاج : فالأعمال وهى حصيلة المعارف تأتى نتيجة للنشاط فى العمل ، فالمعرفة لا توفى مستلزمات الممارسة الحرة لوقت الفراغ ، ولكن المهم هو العمل الجاد للوصول الى ابتكارات جديده ٠ وبتحول الفنون الحرة الى فنون خدمية . وهذا هو التحول الذى ارتآه بيكون : تحول العلم Scientia الى قوة Patentia ، وهو يمثل تغيرا أساسيا فى المفاهيم التقليدية للخير والحياة الرغدة . ولم تعد السعادة البشرية فى التأملات الحرة التى تتم لذاتها بل فى الممارسة النظرية الجادة التى تتم من أجل المنفعة أو الأعمال . أو بالأحرى تخليص الانسان من تعاته ص ٥٩٢ ٠

سفنا خاصة للبحث في أنحاء العالم عن الاختراعات وتحتوى تلك السفن على مخازن لطعام أطقها » وكميات من الثروات لشراء الأشياء ودفع المكافآت للأشخاص اذا ما اقتضى الأمر ذلك » (ص ٢٢٩) ٠

وينهى بيكون كتابه عن اطلانطس الجديدة بتقريظ ومديح للتغير من أجل التغير ٠ وفى مدينة ابن سالم الفاضلة كغيرها من اليوتوبيات مكانة خاصة للشرف الرسمي « فلدينا في نوائحنا ومراسيمنا بهوان كبيران للعرض » (ص ٢٤٩) اذ أن أطلانطس الجديدة تختلف عن غيرها من المجتمعات المثالية فى أن الشيء الوحيد الذى تحتفل به هو الابتكار « ففى أحد هذين البهوين توضع نماذج وأنماط لكل أنواع الابتكارات الرائعة والنادرة ، وفى البهو الآخر توضع تماثيل وصور لكبار المخترعين » (ص ٢٤٩) ٠

ولم يجهل بيكون أن التغير الزائد عن الحد يؤدى غالبا الى خلق الاضطرابات ، وبناء على ذلك فهو يذكر تحذيرين : أولهما الحاجة الى ادراك السرعة المناسبة التى يمكن بها ادخال التغيرات وامكان التحكم فى درجة هذه السرعة ، والثانى الحاجة الى مراقبة تدفق المعلومات ٠ وكلا التحذيرين يمكن أن يتم عن طريق الرقابة الذاتية التى تتولاها الارستقراطية العلمية فى مدينة ابن سالم ٠

« نتداول فيما بيننا ، وبناء على هذا التداول نحدد أى الاختراعات والخبرات التى اكتشفناها يمكن أن تنشر وأيها لا ينشر ، وينطق العلماء بالقسم على أن يحافظوا على سرية الاكتشافات التى رأينا الحفاظ على سريتها ، على أننا قد نقدم بعض تلك الاكتشافات للحكومة وقد نخفى بعضها الآخر » (ص ٢٤٩) ٠

وكلمة نحن ، والحديث بضمير جمع المتكلمين ، تعود على صفوة العلماء الذين ينحكمون بصفتهم الأبوية فى سائر المواطنون العاديين من غير العلماء الذين يكونون الغالبية العظمى من سكان المدينة الفاضلة ٠ أما فى الاوقيانا فقد قدم لنا جيمس هارينجتون حلا وضعيا تقدميا ديمقراطيا للتغير الحتمى ٠

كان جيمس هارينجتون (١٦١١ — ١٦٧٧) عالما مرموقا من أبناء أسرة عريقة فى لينكولنشاير ، سافر فى شبابه الى جميع قارات العالم ، وعند عودته الى انجلترا توسط فى محاولة لحل النزاعات القائمة بين الملكيين والبرلمانيين ، ولكن محاولاته فشلت ، ونشبت الحرب الأهلية وأعدم صديقه تشارلز الأول عام ١٦٤٩ ، فقرر هارينجتون أن يبحث عن حل لتجنب مثل تلك الأحداث في المستقبل ٠ وبعد دراسة متعمقة قدم

مسودة اعلان لجمهورية خيالية مثالية سـمـاها « جماعة أمم الأوقيانا » The Commonwealth of Oceana ثم نشرها فيما بعد عام ١٩٥٦ (١٦)٠

ويمكننا أن نتصور وجود بعض الشبه بين أوقيانا وانجلترا ، ففى أوقيانا نجد أن لندن تقابلها امبوريوم Emporium واسكتلندا تقابلها ماربيسيا Marpesia وايرلندا تقابلها بانونيا Panopea وفيها أيضا يطلق اسم ليفياتان على هوبز ، واسم اولفوس Olphaus على أوليفـر كومويل ، واسم ميجاليتور Megalator على فرانسيس بيـكون ، أما هارينجتون فقد سمى نفسه فى أوقيانا باسم فارولاميوس Vorulamius وكتاب أوقيانا لهارينجتون كتاب طويل فيه اسهاب ، وأحيانا يتجه الى التدقيق فى بعض التفاصيل ، فمثـلا خصص أكثر من خمس وعشرين صفحة لفاصيل عملية التصويت فى انتخابات أوقيـانا من شكل ولون كل عناصر عملية التصـويت ٠ والأوقيـانا قصة مستقبلية تصـف ما سوف يحدث بعد عدة عقود من الزمان من اضطرابات دولية ، وعصيان مدنى ، وحروب أهلية ، وأزمات دسـتورية ، ولكن ذلك ينتهى بقيـام مجموعة أمم خالدة على التراب الانجليزى ٠

وقد تحدث هارينجتون عن حتمية التغيير ، مثله فى ذلك مثـل بيكون ، وهو يشبه بيكون أيضا فى عدم اعطاء أى معلومات عن مواطنى أوقيانا ، وتفاصيل عاداتهم وسلوكياتهم وما يفضلونه من أشياء فيما عدا المعلومات الخاصة بعملية التصويت ، وبدلا من ذلك فان الاهتمام الأكبر أولاه هارينجتون لبناء النظام السياسى المستقر القوى الذى يؤهله لتقبل التغير ومعالجته ٠ وكان تركيزه الأكبر هو ضمان قيام حكومة مستقرة مستجيبة تعتمد على الثقة فى القانون وفى الناس ٠ وبالاضافة الى ذلك يقدم اقتراحين هامين :

أولهما : أنه نظرا لارتباط القوى السياسية بالقوى الاقتصادية التى هى بالتالى مرتبطة بالممتلكات فلا بد من تعديل قانون المواريث لضـمان أحسن توزيع للممتلكات بما فيها الأرض ، وثانيهما : تجنب الفسـاد قدر الاستطاعة والتقليل من الخلل الذى قد ينجم عن التغيير الى أدنى حد،

---

(١٦) الدراسة التفصيلية عن هارينجتون توجد فى فصل بعنوان « جمـاعة أمم الأوقيانا » فى كتاب Blitzer بعنوان « جماعة أمم خالدة » ص ٢٠٧ الى ٢٧٤ وهى دراسة مفيدة هنا ٠ أ.ا عن الطبعة الحديثة للأوقيانا مع دراسة تفصيليـة عن هارنجتون فنجدها فى المجموعة التى أصدرها Pocock بعنوان « الأعمال السياسية لهارينجتون »٠

وجعل الحكومة أكثر استجابة ، يمكن أن يتحقق بتغيير سريع فى الموظفين، وهو يوصى بأن لا يبقى الموظفون فى وظائفهم الا مدة قصيرة يحدث بعدها تبادل الوظائف والمهام ، ويقترح لذلك أيضا :

« نظرا لأن القوانين الأساسية للأوقيانا وهى عاصمة مجموعة الأمم هى الزراعة والاستفتاء ، فان على الزراع عن طريق ذلك الاستفتاء أن يحافظوا على المساواة الاصلية ، ويحافظوا على حق الاقتراع بتوصيل دورته الزمنية المتساوية الى الفروع أو يمارسون السلطة المطلقة بأنفسهم » (ص ٩٤) .

ويعتبر التغير هو مظهر التحدى فى يوتوبيات عصر النهضة ، ذلك أن بيكون وهارينجتون لم ينظرا الى التغيير على أنه قوة هامة يجب تجنبها أو منعها ، بل بالعكس يطالب بيكون بالتقليل من فعل التغير عن طريق الرقابة والتحكم فى سرعة حدوثه ، أما هارينجتون فيسلم بان لا يعوق التغير أو يوقف ، وأوصى أن يكون البناء السياسى قويا قادرا على تحقيق الاستقرار وسط التغير الحتمى (١٧) ، والمجتمع فى كل من اطلانطس الجديدة والأوقيانا ليس مجتمعا مثاليا كاملا ، ولكنه مجتمع يوتوبى شديد الحساسية ازاء التعامل مع التغير .

هذا ، ولم تكن مواجهة التغير واضحة لدى كتاب اليوتوبيا الآخرين : مورو كمبانيلا وأندريا ، ويبدو عدم وثوقهم وعدم تثبتهم من الموقف فى الصورة الدرامية التى عالجوا بها مسألة الزوار الذين يأتون الى المجتمعات التى تخيلوها .

فمواطنو مدينة المسيح يحذرون الأجانب ، فيقوم ثلاثة حراس فى جزيرة كفر سلامة بالقاء الأسئلة على الزوار القادمين ، أما زائر مدينة المسيح فلابد أن ينبت عن طريق الرواية أنه حسن الخلق متجرد من العادات القبيحة وأنه ليس جاسوسا وأنه مسيحى فعلا . فاذا اجتاز بنجاح هذه الاختبارات الثلاثة « يقدم له أحسن الطعام وأفضل الشراب وأجمل أنواع الملابس فى غير اسراف ولكن فى يسر وراحة » (ص ١٤٦) ، ويسمح له بالتجوال فى الجزيرة كيفما شاء .

أما الأجانب الذين لا يجتازون امتحان دخول مدينة المسيح فيعاملون معاملة حسنة بالسماحة المسيحية المعتادة ، ولكن لا يسمح لهم بالتجوال

---

(١٧) انظر كتاب راسيل سميث Russel Smith بعنوان « دراسة فى أثر يوتوبيات القرن السابع عشر على أمريكا » ، ففيه تقدير مفصل لقيمة مقترحات هارينجتون .

الحرفى المدينة » ويحرص الحراس على أن لا يتصل المواطنون « بهم كى لا نصيبهم عدوى الأمراض الخطيرة نتيجه للحريه الزائده عن الحد لدى الضيوف ، ولذا فانهم يستبقون الضيف مدة يوم واحـــد أو يومين » (ص ٢٧٢) · وزوار مدينة المسيح مختلفون ، فهو لم يذكر أى خطر من التلوث الأخلاقى أو البدنى نتيجة لمجىء هؤلاء الزوار لأنهم مسيحيون ، ولم يذكر أى تهديد بالخروج على قيود العقيدة المسيحية التى أقيمت لمنع تسلل التغير الى مدينة المسيح (١٨) ·

وتتميز نظرة كمبانيللا للأجانب بأنها غامضة ، فهناك ترتيبات قويه فى مدينة الشمس تهدف الى تجنب اقتراب الأجانب منها ، فالمدينة عبارة عن قلعة ذات أسوار تدور حولها ، فلابد من سبع هجمات متتالية لتحطيم الاسوار والسيطرة على المدينة ، فضلا عن أن مواطنى مدينـــة الشمس مسلحون تسليحا جيدا ويمارسون التدريب العسكرى بصورة متصلة · ونظرا لأن مدينة الشمس تشترك مع أربع ممالك أخرى فى الجزيرة فقد أصبح على مواطنيها أن يهتموا بالاستعـــدادات العســـكرية حيث يبقى الحراس فى أبراج الحراسة وفى خارج المدينة أثناء الليل ، وهناك تجارة متبادلة بصوره منتظمة مع الأجانب ولكن « لكى لا يتسلل الفساد عـن طريق التجارة فان الأعمال التجارية تتم عند المداخل » (ص ١٨٨) · ومن جهة أخرى يذكر كمبانيلا أنهم وسط كل تلك الاحتياطات :

> « ·· يقابلون الأجانب بأدب وتعاطف ، ويستضيفونهم ثلاثة أيام على حساب الدولة ، وبعد أن يغسلوا أقـــدامهم يأخذونهم لمشاهدة المدينة والتعرف على عاداتها ، وهناك رجال مخصصون مهمتهم العناية بالضيوف وحراستهم »(ص ١٨٨)·

وأخيرا فان الشروط التى يجب أن يستوفيها الأجانب كى يحصلوا على حق المواطنة قليلة جدا ، هى اختبار اخلاص هؤلاء الأجانب وقدرتهم على الاسهام مع المجتمع ، وذلك بالخدمة لمدة شهر فى الحقول وشهر آخر فى المدينة ، بعدها « يقررون ما يرونه بشأنهم ، ويتم قبولهم بعد مراسم معينة لأخذ القسم منهم » (ص ١٨٨) · أما كمبانيلا فانه يشـكك فى الأجانب الأعداء، وينص على قبول الزوار الأصدقاء· ويبدو أن هذا التفريق ينبنى على الاعتقاد بأنهم لن يغيروا من مجتمع مدينة الشمس · وربمـا

---

(١٨) يوضح دولى ، كاتب هذا المقال . فى كتابه « يوتوبيامور ويوتوبيات العالم الجديد » ص ٤٢ الى ٤٦ مدى نجاح المجتمعات اليوتوبية التى أنشئت فى العالم الجديد ولأنها قد استخدمت بالاضافة الى التمسك بالعقيدة نظام التخطيط الدقيق والتعليم الاجبارى وفرق العمل الشاق كى تحافظ على القوة واستمرار الشعور بالهدف ·

ظن كمبانيلا ببساطة أن مجتمعه مجتمع مثالى مستقر محصن ضد الاغراءات التى تتأتى نتيجة للتعليم أو نتيجة لقدوم الزوار ٠

هذا ، ويلاحظ ان مور فى اليوتوبيا يعد أكثر فروسية وكرما أزاء الأجانب ، فاليوتوبيا تتبع سياسة الباب المفتوح حيث يقول :

« مهما كان الزائر الذى أتى للمشاهدة فلابد أن يكون متميزا بخصال عقلية خاصة ، وربما يكون قد زار الكثير من دول العالم وتجول فيها ، فبالتأكيد سوف يجد ترحيبا من القلب ، لأن أهل اليوتوبيا يسرون عند الاستماع الى ما يحدث فى كل أنحاء العالم » (ص ١٥٨/٣ ـ ٦) ٠

وينظر لزوار يوتوبيا على أنهم من الموارد ، وعلى أنهم يتيحون فرصة لاحداث تغيير غير ضار !

هكذا نجد أن النظرة الى التغير فى يوتوبيات عصر النهضة تختلف اختلافا كبيرا من واحدة لأخرى ، فسكان يوتوبيا مور ومواطنى مدينة الشمس لكمبانيلا يتمسكون بالاعتقاد بأن سبيلهم هو الأفضل ، ولذا فهم واثقون من أن التغيرات التى قد يقترحها الوافد من الخارج أو التى يكشف عنها نتيجة البحث سوف تكون تغييرات بسيطة أو سطحية ٠ أما مواطنو مدينة المسيح لاندريا فانهم أقل سذاجة من ذلك ، فهناك شكوك تحوم حول التغير والاحتراس منه ، لأن مدينة المسيح تريد أن تضمن بقاء صفة المثالية والاستقرار فى المجتمع ، ولذا جعلت دخول الأجانب ونتائج التعليم غير مسموح بها الا بعد التأكد من مسايرتها للعقيدة المسيحية ٠

ويتميز كل من بيكون وهارينجتون بأنهما أكثر واقعية ازاء التغير ٠ فالتغير أمر حتمى الوقوع ، وبناء على ذلك فان أطلانطس الجيدة ترقب وتقيس التغير ، كما أن أوقيانا تسمح بحرية التجديد وتضمنها مع وجود البناء السياسى الذى يقوم بعملية التطبيع ٠ ويمكن القول بصفة عامة أن مواقف كتاب اليوتوبيات فى عصر النهضة ازاء التغير متغيرة ، فأولا يمنع التغير حيث يعتقد الكاتب أنه هدام ، وأخيرا يرحب به على أنه شىء غير عدوانى (١٩) ٠

باتريك ك٠دولى
جامعة سانت بونافينشر ـ نيويورك

---

(١٩) قرئت أجزاء من هذا البحث فى المؤتمر الدولى التاسع والعاشر للدراسات الكنسية فى العصور الوسطى وعصر النهضة اللذين عقدا فى جامعة فيلانوفا Villanova فى سبتمبر ١٩٨٤ وستمبر ١٩٨٥ على التوالى ٠

المدينة واللاعب

دور والتر بنجامين فى تأسيس علم الاجتماع التصويرى

باتريك تاكيسيل

اللعب فى التجربة البشرية الجماعية

عندما نحاول توحيد المجهودات النظرية الرامية لتقويم دور اللعب على أساس أنه نشاط اجتماعى معين فانه يمكن طرح تصور شامل لشرح مفهوم اللعب طبقا لعلم دراسة الجماعات البشرية ، بناء على فرعين مشتركين من المعرفة الخاصة بالتجربة الجماعية . وفى الحقيقة يصبح هذا الاهتمام مضاعفا ، فمن ناحية هناك الوصف السـهل للعلاقة بين طرق الحياة وأساليبها العملية والأداء اليومى فى الأعمال الثقافية بوجه عام ، ومن ناحية أخرى هناك أيضا الحساسيات والرموز الاجتماعية السائدة على درجات مختلفة بين الافراد المتعايشين معا فى الجماعات البشرية . ويدعو هذا التصور أو المضمون العام الى وضع عملية اللعب كاحدى هذه المظاهر الدقيقة لمركز عاطفى يقوم بتحويل النبضات البدائية السلبية الى قوى جذب ، وبهذا تصبح مقرا للتبادل والآثار البشرية ، أو القلب المحرك للقوة الاجتماعية (١) .

ولا شك أن هذا المركز غير المرئى الذى يبعث الحياة داخل كل مجموعة اجتماعية يشكل المحور الذى يجذب حب الاستطلاع ، وكذلك نفور الجنس البشرى أمام ما يجمعه معا من الووجهة التاريخية . ويصبح

---

(١) هذه المقولة هى أساس الأفكار الأولى المنشورة فى مجلة « مجمع علوم الاجتماع » (خلال عامى ١٩٣٧ و ١٩٣٩) ولا سيما لدى جورج باتاى ، كما ظهر فى مقالاته عن « التجاذب والتنافر » فى ٢٢ يناير ١٩٣٨ و ٥ فبراير ١٩٣٨ ، وقد قام دينيس هولييه بنشر كتابه حول هذا الموضوع فى سلسلة « أفكار » عدد ٤١٣ ، عام ١٩٧٩ ، عن دار نشر جاليامار الفرنسية .

المترجم : الدكتور حمدى الزيات

التغلب على غربة البشر الذاتية أمرا ممكنا من خلال عدة وسائل متعددة ومعقدة للتقارب بين البشر • وبذلك فهو يشمل (أى المركز) الجانب السلبى فى النشط الانسانى ، والموت ، والقلق ، وكذلك تحديد ما هو مقدس ، وما ينتج عن ذلك من انبعاث للعواطف ، كما يشمل الرغبة وانتقال المعايير وانتشاره على نطاق كبير ، والعادات وهى الأشياء التى تغذى الرغبة فى الانفتاح على الحياة •

وعلى كل حال فانه لا يمكن تأكيد طبيعة هذا المركز الغامض الدفين من ناحية الحقيقة والسبب ، ولكن يمكننا أن نعد قائمة بمظاهره المختلفة والمستديمة التى تم التعرف عليها بطريقة تقليدية سواء كانت ذاتية أو محيطة ، ومنها الجريمة ، وحالة النشوة الشعرية ، والتطرف الدينى والسياسى ، وكذلك الطقوس الطائفية واللعب ، الخ •

ولهذا فانه عند تحديد الأشكال المتفرقة لما هو مقدس على أساس أنها مجموعة غير متجانسة ولا محددة نحيا معها تلقائيا (٢) ، فان ميشيل ليرى يزودنا بمسار أو طريق يرسم لنا خريطة الحياة العصرية التى يبدو فيها أن انبعاث المقدسات وداخليات الأهواء الذاتية والتجارب القاسية ليست متأثرة بالقوة المطلقة للتقليد فقط ، ولكنها تجدد حاجة الفرد لتبديد طاقته أو استهلاكها ، حتى فى مجتمعات الرفاهية الاقتصادية • ان الخيال ومواجهة الزمن الحاضر ليسا سوى هذه اللعبة الكبيرة التى تنتهى وتتجدد دائما طوال المدة التى تحفظ وتحكم علاقاتنا مع الآخرين والأشياء ، وكذلك مع اللحظة الزمنية المنقضية بكل ما فيها من حياة • كيف يمكن تحديد عملية اللعب وما بها من طبيعة دافعة عند البحث عن حياة عصرية تستطيع انتشال الكائن البشرى • خلال رحلة حياته المتجهة بلا رحمة نحو الموت ؟ • وتحديد موقع ودور ما هو مقدس فى الحياة الحديثة بواسطة الشخصية المعروفة بالمتجول فى الحياة ، أو ملاحظة انحرافات الحياة الحضرية المتقدمة حيث يمارس اللعب داخل المدينة الحديثة • هذا التحديد هو أيضا بمثابة رمز للرابطة الاجتماعية فى مواجهة الحدود القصوى غير المعروفة لهذه الرابطة • وعلى حد قول جيم موريسون فان أى لعبة تحتوى على فكرة الموت • وباعتبار اللعب دلالة توضح مدى مرونة الحياة فى المجتمعات ، حيث تكون هذه المرونة ظاهرة وخفية فى وقت واحد ، فاننا ننادى هنا بالدعوة

---

(٢) مقال جان والى فى مجلة مجمع علوم الاجتماع ـ صفحة ١٨٧ •

الى قيام علم اجتماع مبنى على ظاهرة اللعب ، بدلا من تفسير اللعب اجتماعيا على حد رأى روجيه كايوا (٣) ٠

والسؤالان المقترحان سابقا لا يعتبران موضوع اللعب كأداة معرفة ، ولكنهما يوضحان كعامل تعرف خاص بالتقارب الاجتماعى ، أو أنه بمعنى آخر تأثير مؤقت لتقارب المسافات التى تشهد تعبير الانسان عن عواطفه وارادته خارجيا بطريقة علنية (تجاه الآخرين) ٠ وعندما يوضح الفرد فى خضم الحياة الاجتماعية فهنا يتكشف قدره الشخصى بوضوح كامل فى أعماقه الدفينة ليصبح وجها للعبة جماعية ٠

وهكذا يذكرنا اللعب بالمعانى القاسية لمحيط حياتنا السكنى والزمنى ، لأن أى نشاط متصل باللعب تفقد فيه حدود وأقطار هذه التجربة الحية حريتها ٠

ولايمكن فهم انهماك اللاعب فى هوايته الا من خلال ذوبانه فيما حوله ، وبشكل عقلانى حيث يلتزم بقواعد معينة ، هذا الذوبان لايمكن قياس دوافعه الا بمقياس غامض لهذا السباق الصعب الذى يدخله اللاعب مع الزمن اللازم لبذل الجهد والبعد المكانى ٠ حيث تظهر نتائجه . وبهذه الطريقة يزيد اللاعب من حدة العلاقة العادية التى تربطنا بالمكان والزمان بمرونة واضحة ٠ ان حالة الاثارة الشديدة للاعب تنتج عن تدافع تاريخه الشخصى مع ما يحمله من وعى دفين ناجم عن هذا التاريخ٠

يذكر ج ٠ هويزنجا فى مؤلفه الشهير « الانسان اللاعب » مدى قوة ظاهرة اللعب بعد أن حددها كما يلى : « اللعب هو فعل أو نشاط اختيارى يتم فى حدود زمنية ومكانية محددة طبقا لقاعدة متفق عليها بحرية كاملة ، وبناء على أسس عامة ، وذات هدف فى حد ذاتها ، ويصاحبها شعور بالضغط العصبى والفرح وبادراك يحول الفرد الى شىء آخر مختلف عما هو عليه فى الحياة العادية » (٤) ٠

وحتى يمكن استهداف انفصال اللاعب (البطل الحالى) عن الحياة العادية بمنظور اجتماعى فاننا نجد أنفسنا أمام تواجد لعدة أشكال عاطفية للتجربة ، مؤسسة على تتابع زمنى دورى ، مستقل تماما عن

---

(٣) كتاب روجيه كايوا « العلاقة بين الانسان واللعب » فصل ٥ بعنوان « علم اجتماع اللعب » ، المنشور بواسطة جاليمار ـ سلسلة « أفكار » رقم ١٢٥ ، عام ١٩٥٨ ٠

(٤) كتاب هويزنجا المنشور عام ١٩٥١ فى باريس ـ دار جاليمار للنشر ـ صفحة ٣٤ ـ ٣٥ ٠

هذا التتابع الذى يطبعه بطابع التنظيم الخاص للمجتمع الكلى. وفضلا عن ذلك فان دراسة هذه الأشكال العاطفية ، مع تكوين بؤرت معنوية للتقارب البشرى ، يمكن أن يرسم ملامح عاطفية لمجتمع مكانى ترتبط فيه العادة بالمخاطرة . وكل المراقبين الذين أيدوا هذه الفرضية النظرية قد حاولوا الربط بينها وبين التفكير فى القيمة الحقيقية لعلم الاجتماع التصويرى ، مع اعطاء الرموز المعنوية والصور والأحاسيس قيمة لحظية كانت مهملة من قبل .

والالتجاء الى المتشابهات والانشاء الأدبى والتطبيق الرمزى أو الى الأمثال ليس سوى البحث عن وسيلة عملية ، الهدف منها ليس النص أو اللغة نفسها ، ولكن التقارب المتوقع مع اللعب كموضوع اجتماعى (٥).

من اللاعب الى المتجول

ان اكتشاف حقيقة تزاوج التجربة مع الوجود تلخص لنا ماهية المغامرة الشعرية ، من بودلير الى السيريالية ، كما أنها توضح لنا الأهمية الاجتماعية لهذه الحقيقة التى استخدمها والتر بنجامين فى محاولته لاستخلاص نظرية لغوية تعمل على توافق الكلمة مع الشىء أو الصورة مع الفكرة ، وتتجه بصفة عامة نحو عالم اجتماع مصغر للحياة اليومية وللمدينة . وفى هذا الاتجاه يعتبر أى شىء جزءا من الخلفية التاريخية المحيطة به ، وكل تفصيلة تشترك فى التصور الخاص بالعالم الذى يسبغ عليها فى الوقت نفسه معنى خاصا بها . ويقدم لنا والتر بنجامين فى مقالاته المعنونة « شارل بودلير ، شاعر غنائى فى ذروة عهد الرأسمالية » (٦) الايضاح الأولى للشخصية الحضارية لكل من

(٥) يشجع علم الاجتماع الرومانسى فى الولايات المتحدة ظهور هذا التيار . وقد أصبحت أفكار هذا العلم معروفة فى فرنسا بفضل مقال للكاتب ريتشارد براون « الرمز والوسيلة ، المنطق والاكتشاف فى عالم الاجتماع » المنشور فى الكراسات الدولية لعلم الاجتماع - باريس ١٩٧٧ . ونستطيع أن نقرأ ما يلى عن شرعية استخدام الرمزية فى العلوم الانسانية : « كل معرفة عبارة عن وجهة نظر ، فنحن لا نعرف أى شىء الا اذا حدد لنا بطريقة أو بأخرى . والرمز ذو شىء أشمل . وهو رؤية شىء من وجهة نظر شخص آخر . وتبعا لما ذكرناه فان كل معرفة تصبح رمزية » . وذلك فى صفحة ٦٢ . وقد أوضح ميشيل مافيزولى هذا فى كتابه « المعرفة العادية » المنشور فى باريس . مكتبة ميرديان عام ١٩٨٥ .

(٦) والتر بنجامين فى كتابه « بودلير ، شاعر غنائى فى عصر ازدهار الرأسمالية » ترجمة جان لاكوست ، باريس ، مكتبة بايو ، سلسلة النقد السياسية . عام ١٩٨٢ .

اللاعب والمتجول اللذين تسير حياتهما الاجتماعيــة وفق تتابع دوری زمنى مؤقت ولتجربة ذات بعد مكانى ، ويعتبران مناوئين لنمثل المحركة لأوربا الصناعية الوليدة ٠ وموضوع الحزن المستقى من أفكار بودلير هو المكون للجذور العقلانية لهذه الحساسية المشوهة ٠ وعندما يشـــهد القرن التاسع عشر الاستقرار النهائى لتنظيم العمل والأجور فى بناء محكم مرتبط بحسابات الاقتصــاد فان ذلك قد جعل اللاعب والمتجول مجرد ذكرى من الفترة الاغريقية ٠

وتقول كتابات آلان حول هذا الموضوع : « ان اللعب ينكر بشدة أى مكاسب حالية أو سابقة ، وهو بذلك يختلف عن العمــل ٠ فاللعب ليس له هذا الماضى المستقل الذى يحمله العمــــل » (٧) ٠ ويلقى والتر بنجامين الضوء على الواقعية الرمزية التى كانت تشهدها باريس خلال فترة الامبراطورية الثانية ، وذلك من خلال أربعة نماذج مثالية هى الحياة المنطلقة أو البوهيمية ، والمتجول ، واللاعب ، وأخيرا تأثير الحداثة٠

ويذكرنا القول المأثور « التقدم بالأمر » بالروح ذات الصــفات الحديثة التى طبعتها فترة بودلير على المدينة ٠ فعلى رجل المدينــة أن يتنفس هواء الأخلاق الحميدة المصاحب بكل حماسة للمجهود الصناعى ٠ ولقد تضافرت عدة عوامل مثل اضاءة الشوارع وانشاء طرق واســعة مخططة بعناية ، وكذلك ضريبة مدينة باريس على الخمور التى تسببت فى طرد مجموعة كبيرة من السكان خارج نطاق العاصمة ، ممن لم يمنعهم الفقر من السكر والعربدة ، وكذلك تفكك رابطة جامعى قمامة الملابس ، تضافر كل ذلك على الاشارة الى المصــادفة بين حدثين ، هما : التنظيم البوليسى الجديد للموقع الحضرى ، والطرد الصحى لمجموعة كبيرة من العمال الفقراء الذين طالما أحتقرهم كـــل من كارل ماركس وفردريك انجلز ، اللذين قاما بتحليل لكتاب « أسرار باريس » لايوجين سو ، وكذلك كتاب « ذكريات متآمر محترف » لمؤلفه أ ٠ شنو ، أو « الحسيس » لمؤلفه لوسيان دى لاهور (٨) ٠ ثم عجل الاختراع الرائع « التصوير » مع وصول الصحافة الى عــدد كبير من القراء بهز العــــلاقات المتداولة

---

(٧) كتاب آلان « اللعب » عام ١٩٢٧ ، فصل « الأفكار والعصور » صفحة ١٨٣ ٠

(٨) كتاب شينى « التآمر والجماعات السرية » المنشور فى باريس عام ١٨٥٠ ، وكتاب دى لاهوه « مولد الجمهــورية فى فبراير عام ١٨٤٨ » باريس عام ١٨٤٨ ٠ وحول هذا الموضوع أيضا كتاب ألكسندرين « الاشتراكية الرومانسية » دار نشر سيول ــ باريس عام ١٩٧٩ ٠

للصورة والزمن ، وللغة والحركة ، ويشهد بذلك النزاع بين الرسامين التقليديين للوجه (بورتيريه) ومؤيدى فن التصوير الناشىء ، وذلك من حيث الجودة الفنية ، كما أن القيمة الجمالية للعنصر السالب ، مع التدافع الشديد على القصص التى زادت الطباعة من انتشارها على نطاق كبير ، قد أقحما فجأة احساسا بالسرعة من خـلال التطبيق الصناعى والتكنولوجى . ويعد ظهور الشيطان فى كتاب « زهور الشر » لبودلير بمثابة نكهة لذلك العصر القلق الناتج عن هذه المواجهة التاريخية .

ويذكرنا والتر بنجامين بشيطان بودلير ، الذى يعتبر من ناحية راعى الاكتشافات العلمية الحديثة ، وكذلك فهو « اللاعب الكريم » الذى يمتلك مقرا سريا قريبا من الشارع الرئيسى ، ومن ناحية أخرى فهو المخادع الأبدى الذى يذكره الشـاعر مرات عديدة على أنه خـائن بين المتآمرين . ويمكننا الآن أن نقدح الفكر فى مركز الجذب الغامض لمذهب الحياة المنطلقة (أو البوهيمية) الذى كان بمثابة ملجأ لأندية راسباى وبلانكى الثورية التى كانت مفعمة بالحمى السياسية وسط لعبة انقلابات الحكم الشبيهة بلعبة « المونوبولى » الشهيرة التى تتخذ فيها تحصينات الثورة مظهر ألعاب المقامرة السحرية . وكانت النقط الثابتة للوجود الطارىء لهذا التآمر الدولى تقع فى منازل اللهو والكباريهـات ومحال بيع الخمور حيث كانت الحياة البوهيمية بعيدة بمسافة ما عن الحياة العمالية (أو البروليتاريا) المعاصرة . وتقاسم الأشرار مع جامعى القمامة (من الأقمشة القديمة) ، فى الحقيقة كما فى قصائد الشعر ، حيـاة الظل هذه ، حيث لايمكن للمراقب الاجتماعى ذى النيات الحسنة أن يلمح تماما هذا البؤس الانسانى (انظر كتاب فريجييه المطبوع عام ١٩٤٠ فى باريس بعنوان : الطبقات الاجتماعية المتطرفة بين سكان المدن الكبرى ووسائل تحسين أحوالها) .

وفى الوقت نفسه يبدو ان زيادة فاعليةالتطبيقات التكنولوجية فى الجغرافيا الحضرية أدت الى أن تحكم الطبقة الوسطى (البورجوازية) قبضـتها على السـلطة ، وقد لاحظ والتر بنجامين أن تأثير الأحـداث السيـاسية على الطبقـة البورجوازيـة كانت بمثابـة ضربـات حـظ موفقة على مائدة اللعب (٩) . وقد أظهر تحليل بنجامين بوضوح أن البوهيمية هى طريقة حياة نابعة وناتجة عن الهرب من سيطرة قانون التكافؤ فى الحياة ، ومع ذلك فلا ينبغى أن نتجاهل مظاهرها الأخرى

---

(٩) كتاب والتر بنجامين السابق ذكره ، صفحة ١٨٥ .

(كالفن والشعر) رغم القيود الاقتصادية المحيطة بهذه الحياة ، وبالرغم من التوصل الى نظرية مبتكرة بالفعل لشرح التجربة الجماعية فان المؤلف لم يحدد بعناية هذا التيــار التأثيرى الذى تستقى منــه أو تبدد فيه البوهيمية طاقتها ، التى تحفظ جاذبيتها فى قلب القوة الاجتماعيــة المنكرة لقدرها • والبوهيمية هى حالة غير عصرية فى بعها الفضائى ، وذلك فيما يعنى تحديد مكان محدد للمعيشة (مســاحات محددة عند التنقل ، وأماكن ثابتة ومعروفة) داخل منطقة منظمة وفى اطار حضارى راسخ ومعاكس للوضع الثقافى الذى تنبع منه البوهيمية ، ويضاف الى هذا التجمع من المتناقضات (قرب مكانى ـ ابتعاد اجتماعى) نوع من عدم التجانس مع العصر ، حيث يأتى اشباع احتياجات الاستهلاك ليقر شرعية التعويض عن طريق عمل بأجر ، والعقاب (أو الاهمال) للخاملين• وعلى ذلك فان الرجل المنطلق (البوهيمى) الهارب من كل ضمان اجتماعى يتحول وجوده الى حالة تنقل مستمر ، غير ملتزم بقيم ومبادىء تنظيم الوقت الذى يحكم عصره • وينجــم عن هذا النقص المكانى الوقتى غير المساير للنبض الاجتماعى المنشط للعالم من حوله ، ينجم عنه حزن أو كآبة عصرية ، وبمعنى آخر فان الضــمير الفردى الذى تغلفه طبقة عقلانية ، والذائب فى الحساسية الجماعية ، يتخــذ من الحــاضر وعاء للذكريات الحارة ، ومن هذه الأخيرة مجموعة المرايا التى تعكس زيادة حدة الحياة أو هدوءها لكل لحظة عابرة فيها • وقد كتب والتر بنجامين موضحا هذا الشعور الذى يقود الى التعاسة الدائمة (١٠) •

ان اعادة تقويم هذا التنوع فى التاريخ الاجتماعى وأثره المشجع على الشعر يقود الى الاعتراف بنوع من الديناميكية وتجمع العواطف ، وكذلك الى نوع من التواجد للتأثير البيولوجى الثقافى على أنشــطة الاتصال الانسانى التى تجعل الضرورات وقواعد المنطق المتحكم فى حياة المجموعات أو الجماعات البشرية عوامل مرنة ونســبية الى أقصى الحدود (١١) ، ويمكن أن نفهم على هذا المنوال أن الرغبــة وذكريات الطفولة أو الأحاسيس المشتركة التى تنتمى لمجال التجــربة الزمنيــة والمكانية تستطيع أن تصهر معا مجموعة من الأفراد ، لايمكن أن يجمع بعضهم مع البعض الآخر سبب خارجى أو مشروع متجانس ، وهنا تنبع البطولة الغامضة للاعب من هذا المضمون النفسانى الاجتماعى . ولهذا

---

(١٠) كتاب والتربنجامين « حديقة وسط المدينة » صفحة ٢١٤ •

(١١) كتاب باتريك تاكيسيل « الجذب الاجتماعى ، ديناميكية الخيال فى المجتمع » باريس ، مكتبة ميرديان ، سلسلة علم الاجتماع والحياة اليومية ، عام ١٩٨٤ •

الموضوع خصص والتر بنجامين صفحات عديدة فى كتاباته حول بودلير عام ١٩٣٩ ٠

ان الشحنة العاطفية المركزة المرتبطة باللعب تنتزع الفرد من ذاكرته ومن ميراث التجارب الموجود بهذه الذاكرة ٠ ويتعرض اللاعب لأحد هذه الأوقات الحرجة ، حيث تخضع اللذة للانتظار ، ويتحدث هنـــا والتر بنجامين عن اللاعب المحترف الذى سيكون بمثابة صورة فعلية للبطل الحديث ، حيث يبدأ عمله من نقطة الصفر ، وبدون أى زملاء مشاركين معه سوى الصدفة والتعاقب المستمر للأيام والليالى ٠ وبالتأكيد تعتبـــر هذه البطولة عصرية من حيث أن مغامراتها تقع فى نطاق المدينة الكبرى ، ومن حيث طموحها الذى يأمل فى أن يصبح الحظ من بين أقدارها ٠ ومن هنا يتكون التصميم الواعى لدى اللاعب الذى يحركه الى مجـالات انجازاته المفترضة ، وحيث لا تكون هناك أية قيمة لدروس الماضى فى هذا التتابع المستمر للأحداث نحو ضربة الحظ ٠ ويذكر ذلك والتر بنجامين بقوله : « أن اللعب لايعير التفاتا للتجربة التقليدية ، ولأن لدى اللاعبين شيئا من هذا الشعور الغامض فهم يلجأون غالبـــا الى ما نسميه تلبية نداء من الأعمـاق لخوض التجـربة » ، فاللاعب يقول « هذا دورى » والمقامر يقول « هذا هو طريقى فى الحياة » (١٢) ٠ ونلاحظ أن تقويم الأشياء والأرقام أو الأحداث طبقا لقدرتها على تطويع الصدفة ، وكذلك دخول هذه العناصر الأخيرة فى أسطورة اللاعب هى بمثابة محور من محاور تكوين البطولة فى الحياة الاجتماعية ، وكذلك طريقة الوصول للقداسة التى بها يصبح اضفاء الجو الأسطورى على قدرة « اللاعب » أمرا ممكنا ٠ واذا كان اللاعب يعبر عن رفضه لقيود العمل ذى الأجر المحدد والمدار بطريقة تهدف الى الربح ، فهو فى هذه الحالة ابن عاق للمذهب الرأسمالى الحديث النشأة ، حيث يفضل التضحية بكل ضمان مادى لوجوده من أجل هذه الصدفة القدرية ، فى حين أن المتجول الذى كان يطوف بشوارع المدن خلال القرن التاسع عشر يمكن تشبيهه بأنه بستانى يراقب أحوال البشر ، حيث تبوح له هذه المدينـــة الضـخمة بأسرارها من خلال مشاهدها الصاخبـــة والجمال الساحر لمنتجاتهـــا المعروضة ، ويأمل المتجول فى أن يغير من طبيعة بعدى المكان والزمان فى المدينة من خلال تعامله معهما كما لو كان أحد الكميائيين فى العصور الوسطى ٠ وهو يستطيع بحاسته الدفينة أن يدرك بوضوح مرور لحظات

---

(١٢) كتاب والتربنجامين السابق ذكره ، صفحة ١٨٥ ٠

الزمن بلا رجعة ويشـــابه في ذلك اللاعب . ويرى والتر بنجامين في وضوح البصيرة لديهما أحد أسباب تداعى الادراك الذى يشيد المشهد المكانى الخيالى للعب من خلال الانتظار والألم ، حيث يذكر أن التداعى هنا مؤقت مثل العناء ، الذى يحاول التخفيف من حدته .

فالزمن هو الساحة التى ترتفع فيها أشباح اللعب الوهمية (١٣) . ولكن يختلف المتجول عن اللاعب ، حيث يحمل فى ادراكه الدفين تجربة حول ذكريات الأماكن والبشر ، واسترجاع ذاتى لتاريخه الشخصى من الطفولة وحتى البلوغ ، وهو ما يعتبر طريقا مفتوحا أمام الأحاسيس التى تغذى الحزن أو الكآبة .

وقد نشر بنجامين مجموعة ذكـرياته فى عدة صـحف بين عامى ١٩٣٣ وعام ١٩٣٥ (طفولة فى برلين عام ١٩٠٠) ، حيث تنبع من البيئة الحضرية ، على حد قوله ، قوة توضح التجربة الفعلية التى تخرج الطفولة منها بنصيب الأسد . وهنا تسمح مدينــة برلين بتكوين هذه الرابطة بين طفولة الكاتب والخيال الحوارى للكاتب الشاب ، الذى يقوم بتجميع صور الماضى الحاضرة دائما فى آمال ومخاوف المتجول ، وعلى هذا المنوال تصبح الذكرى عاملا معنويا من الأمس ، أو لوحة عقلانية لم تترك حيز الذاكرة ، أو تصغير مسار لحالة انسانية ، والشارع هنا عبارة عن بيئة مصغرة ، وعالم يحتوى على معان كثيرة ناجمة عن المدينة والعالم الكبير حولها ، والمتجول هو ذلك الذى يقوم ، بكل صبر ، بتفسير غموض هذه الحقيقة الاجتماعية الخافية ، التى تساهم فى تكوين هذا النسيج الداخلى للوعى البشرى الدفين ، وتكوين معان لملامح البعد المكانى . وعند قراءة كتاب « فلاح فى باريس » لأراجون المنشـــور عام ١٩٥٦ يتأكد لدى والتر بنجامين هذا البحث عن الارتباطات والانتقاء الاختيارى للظواهر المختلفة ، حيث تبقى معانى الأشياء معلقة لدى الشاعر والطفل ، وهنا يحتاج تضخيم الرموز الى الشرح والتفسير ، ويذكر بنجامين « أن باريس مدينة السيرياليين هى أيضا عالم صغير ، وهذا يعنى أن فى العالم الكبير أو المصغر تبدو الأشياء كلها بمظهر واحد . هنا أيضا ومن خلال حركة المرور المزدحمة تلمع علامات وهمية عند تقاطع الطرق ، وكذلك تسجل حركة الحياة اليومية تشابهات لايمكن تخيلها ، ونســـيجا من الحوادث المتداخلة » (الأسطورة والعنف) (١٤) ، وحيث ان الباطن

---

(١٣) كتاب والتر بنجامين السالف ذكره صفحة ١٨٧ .

(١٤) كتاب والتر بنجامين « الاسطورة والعنف » ترجمة موريس دى جانديلاك . باريس بعنوان « السيريالية » عام ١٩٧١ ، صفحة ٣٠٤ .

اللاواعى للانسان هو مخزن الذكريات الأليمة والأحلام المجنونة المواكبة لحياة الفرد ، رجلا كان أو امرأة ، فان ذلك يعطى سطوة للماضى على الحاضر ، وهنا يصبح التجول الحضرى بمثابة رحلة داخل مناخ اجتماعى لعصر ما ، ويفصح الحاضر أو اليومى فى هذه الرحلة عن بواكير المستقبل، التى يمكن فهمها رغم وقوعها بين الأزمنة المتباينة السالف ذكرها · وهنا نلاحظ أن عملية التركيب فى الفن السيريالى المشابهة لبعض الحركات الفنية التعبيرية الخلاقة فى العقد الثالث من هذا القرن بألمانيا (ارنست بلوخ وكتابه ميراث هذا الزمن) (١٥) ، هذه العملية تنطوى تماما على هذه الحاجة ، التى لم يكن الأدب سوى حجة لاظهارها ، ويعقد بنجامين النية على الربط المحكم لتجربة المتجول بالمعانى الكلية التى يبحث عنها دائما ، فكتاباته التصويرية البعيدة عن القوالب الجامدة تهدف الى أن تدخل الى أسرار « الارتباطات » بين الأفراد والأماكن والأشياء ·

وعلى غلاف العدد الأول من مجلة « طريق واحد » المنشورة فى يناير عام ١٩٢٨ ، فان ترتيب العناوين بالأحرف الكبيرة كأنها أحرف لوحة اعلانية ، ينبىء القارىء بكيفية تنظيم هذه الظاهرة الفكرية فى الساحة العقلية لهذا الزمن ، وعلى هذا فانه يمكننا أن نقرأ هذه العناوين (المطبوعة بالحروف البارزة) فنجد من بينها مثلا « عد مرة أخرى فسوف نصفح عن كل شىء » و « سفارة مكسيكية » أو هذا العنوان العدوانى « أماكن اقامة فخمة » أو ذلك الرائع « منتجات صينية » ، وعند الانتباه للتفاصيل أو قراءة الكلمات والصور الموجودة معها فى اعلانات المدينة (مطبوعات ورقية ، ملصقات ، لوحات مرسومة ، ألواح اعلانية ·· الخ) نلاحظ أنها تساعد على تغلغل هذا المتجول فى القاموس اللغوى المتعلق بمعرفته للمدينة ، وكذلك تسلط الآحاسيس التى يرتفع قدرها حتى تكون نوعا من المعرفة المتكاملة ·

ويلخص المترجم جان لاكوست أهمية هذا المشروع الشعرى والنفسانى فى مقدمة لمجلة « طريق واحد » فيقول : « ان الطريق ذا الاتجاه الواحد سيصبح من هذه اللحظة وكأنه صورة للعلاقات بين الأشياء على منهج كانط ، وضمان للنظرة الموضوعية ، وهو يوضح كذلك طريقة العبور من النظرة العاطفية للانطباعات الى انشاء موضوعى فى البعد المكانى ، وعلى حد تعبير مجلة « النقد العقلى الخالص » فان

---

(١٥) كتاب ارنست بلوخ : « ميراث هذا العصر » ترجمة جان لاكوست ، باريس . دار نشر بايو ، سلسلة النقد السياسى · عام ١٩٧٨ ·

الخيال الخصب وهو الأساس فى انشاء هذا الطريق المتلىء بالأحرف والأشياء يجعل التجانس ممكنا بين الظواهر المختلفة · ان كلمة تجانس فى هذا المقام تأخذ معناها الكامل وهو « خاصية للأشياء تخرج عن نطاق قدرتنا ، ولكنها خاصية سحرية غامضة تهرب من حيز المعانى » (١٦) · وبذلك يؤسس والتر بنجامين ، عن طريق نظرية المتجول ، فلسفة جمالية نفسانية تهدف الى ربط الصورة والشىء على ضوء ما يثيره من عواطف ، وذلك بهدف الاقتراب داخل البعد المكانى ، من فترة مكونة من لحظات زمنية طويلة حيث تمت تجربة ما من التجارب · وهنا يمكن اللحاق بالماضى ، برغم سيطرة عوامل النسيان والموت ، وهذه الفوضى من الأحاسيس التى تربطنا بشكل مبهم يوميا بمعاييرنا المعروفة لقياس الزمن ، وفى لمحات النور الخاطفة التى تبدو للمتجول فانه يلمح قسوة الحياة الحديثة وتعاستها · ومن مظاهر البعد عن الطبيعة وفقدان التبادل الثقافى مع ما هو جوهرى فى علاقتنا بالعالم هذه السطوة المنظمة للمنتجات الاستهلاكية والسطحية الظاهرة لقيم العمل · ومع ذلك ففى مركز هذا السقوط وفى البعد المكانى حيث الغربة هى السائدة يرسم لنا والتر بنجامين طريقا ، صعبا بالتأكيد ، حيث يذكرنا بما هو مقدس وهو ما يقود الكائنات وتوابعها الى احترام الزمن ، يذكرنا بوجوده ، حتى من خلال انكاره تاريخيا ، ونلاحظ أن التضحية بالانسان الفرد فى عالم السلع الاستهلاكى ووجود قوانين التكافوء العمومية ، وكذلك التداخل المتزايد للزمن الميت أو المفقود فى أعماله الخلاقة ، وكل ما يولد الضيق والقلق ، وسريان رغبات الفرد فى القناة الاجتماعية والاقتصادية المحددة ، نلاحظ أن كل ذلك يصبح معدوم الأثر على ظاهرة التجول · فهذه الأخيرة تبدأ بالتحديد عندما يدرك الفرد ببطء مدى ضياعه وسط القواعد واللوائح الادارية وكيف أن وجوده محدد بسرعة كبيرة فى البعد المكانى · وهنا يذكر والتر بنجامين « أن الضيق والقلق يظهران فى عملية الانتاج ، وفى زيادة سرعتها بواسطة الآلات · ويحتج المتجول بايقاعه البطىء على عملية الانتاج السابق ذكرها » (١٧) ·

وكما نرى يجرنا مبدأ التجول الحضرى الى نظرية تعتبر أن الحداثة ذات رافدين يتكونان من وصف الشكل التاريخى لمأساة الحياة المعاصرة ، وللقداسة داخل الرأسمالية الصناعية ، ومن فلسفة للتجربة بجانب هذه الأشكال ·

---

(١٦) مقالة والتر بنجامين « اتجاه واحد » والتى سبقتها « طفولته فى برلين » ، ترجمة وتقديم جان لاكوست ، فى مجلة الآداب الجديدة ، عام ١٩٧٢ · صفحة ١٦ ·

(١٧) كتاب والتر بنجامين « شارل بودلير » صفحة ٢٣٨ ·

ان الانقسام التقليدى بين المبدأ والاحساس الداخلى بذات الشيء قد عزز من المعارضـة التقليـدية بين الاستثارة الرمزية والشعرية من ناحية وبين التفكير العلمى من ناحية أخرى · وطبقا لوالتر بنجامين فان فقدان أو ضياع هذه الاتجاهات العامة فى مجال المعرفة يمكن أن يعزى بصفة أساسية الى تشوه التجربة الانسانية · ويجب أن نفهم ذلك بمعناه المجرد أى فقدان العلاقة الطبيعية مع الوسـط المحيط الحسـاس وبتر الارتباط العاطفى مع الطبيعة · ويـرى بنجامين أنه يجب أن نعلم أن هناك انفصالا عقليا بين نوعين من التجارب : التجربة المفتتة والمسببة عن صدمات عاطفية نتيجة تضخم الصور أو الرؤيـا داخلنا ، والتجربة التى تنسج داخل الوعى الدفين خيطا مرنا من الأمانى والرغبات حيث يحيا الماضى دائما فى أحداث الحاضر ، ونلاحظ أن السيطرة الجمالية والرمزية هى وسائل احياء هذا النوع من الحساسية ، ويقل تواجدها من ناحيـة أخرى نتيجة التطور المتزايد للاتجاهات النسبية ، ، وفى التجربة المفتتة ينفصل الاحساس عن المعنى ويضيع فى الروتين المعاصر المتكرر بدون أى امكانية لانشـاء الرابطـة بين الأجزاء المفتتة من المعنى أو الناتجة عن معايشة اللحظة العابرة · وعندما نحاول اختراق سـاحة أهوائنا الذاتية للمفهوم المشترك حول المكان والزمان نلمح الأشـكال الموضوعية للحساسية ، وكذلك نرتبط بالتجربة الحقيقية (أى من النوع الثانى) · ويصبح هذا الاحتمال قابلا للتحقيق ، على حد قول بنجامين ، وذلك من خلال مضمون ثقافى · ان اضفاء صفة القداسـة يصبح أمرا نهائيا ما دام استعمالنا للأشـياء والأماكن يحررها من الروتين الذى يسبغه عليها الاستعمال المتكرر ، وفى هذه اللحظات يصبح تآلفنا مع الأشياء من حولنا ورحلاتنا فى الحياة الحضرية مغلفا بنوع من الحب الغامض · وأمامنا مثال واضح لذلك ، وهو هاوى جمع العاديات القديمة (بنجامين نفسه ابن لأحـد الأغنياء من جامعى الآثار القديمة ، وهو نفسه من هواة جمع الكتب النادرة ، وهو يذكر ذلك غالبـا فى كتاباته) الذى يشـير بذلك الى التخلى عن الفردية ، وعنـدها تتمتع الذاكرة الفردية بالتنوع ، الأمر الذى لايسـمح به نظـام الاستهلاك السلعى المعاصر ·

وأما بالنسبة للشفافية الخاصة بالتذوق الفنى ، وهى خاصـية الاقتراب الطبيعى من الأعمال الخلاقة البشرية ، فلا يمكن التماسها لدى غير المبالين بالآلام والأحلام المتراكمة والمسجلة ضمنا فى كل عمل يقوم به

الانسان ، وهناك حيث التجربة المتضائلة فى الحجم ، التى لا تلمس غير النشوة المتعلقة بالسلع ، وتضخم الاحساس بالحاجة لاشباع الرغبات الاستهلاكية ، فى حين تعطى التجربة الثقافية للفرد المبادىء ، أو تجعله وسيطا فى الانصات لكل الخيوط التى تربط تجربته فى الحاضر بالأبعاد الأخرى للزمن ، وللعمل الذى ينتظر الانجاز ، وكذلك للانكار الذاتى المثالى وللعلاقات الدالة على المستقبل • ان التجربة الشخصية فى المجتمعات الكبيرة المعاصرة تصبح غير مؤكدة ، اذا لم يعر الفرد التفاتا لبديهية الوحدة أو الاتحاد الانسانى ، التى ترتكز عليها علاقة الاتصال بين الأفراد ، من خلال الأشياء التى اخترعها الانسان ، والمبانى التى يحيا فيها ، والتى ترتبط بذاكرة الانسان دائما • والمتجول هو ذلك الشخص ذو الاستعداد الطبيعى لقبول ما سبق ذكره من علاقات لايمكن وضعها فى ملجأ خاص ، وكما يذكر بنجامين « لقد كان مكانا تتكشف فيه أسرار المستقبل ، لأنه على منوال نباتاته ، التى يحكى أن لها قدرة على كشف المستقبل ، فهناك أماكن هذه القدرة ، وفى مثل هذه الأماكن يبدو ان ما هو حدث مستقبلى ، منتظر وقوعه ، قد حدث بالفعل » (١٨) •

ويظل الشاعر أكثر الناس قدرة على تلقى هذه الكشوف فى جو الشك • وهناك مثال على ذلك أنديه بريتون » الذى يسرد فى كتابه «الحب العاصف » حكاية مثيرة فى هذا المجال • فهو يتذكر أن كان يجد نفسه كثيرا منساقا للشجار مع رفيقته لسبب أو لآخر كلما اقتربا من أحد المنازل الريفية المهجورة ، وأن هذا الشجار كان ينتهى بسرعة وبطريقة سحرية كلما ابتعدا عن هذا المنزل • وعندما قاما بسؤال أهالى هذه القرية التى يقيمان فيها خلال موسم الأجازات ، علما بأن هذا المنزل قد قتل فيه عاشقان أقاما فيه من قبل فى ظروف غامضة • وقد أكد هذا الحادث وغيره للشاعر صحة الشياء أثيرت أمامه عدة مرات • وعلى ذلك يصبح تاريخ الأفراد والجماعات عندما يصل الى قمته الدرامية محفورا فى ذاكرة الحجارة ، ويكون هؤلاء من ذوى البصيرة النافذة قادرين على الاحساس بهذه الحوادث (يقصد الشعراء) ، وذلك لقدرتهم على التقاط الطاقة المعنوية المتجمعة فى مكان وجودهم • وهنا يفقد القريب والبعيد الاحساس بالمسافات ، حيث يصبحان من مكونات « حلم يقظة » أو من مكونات وعى دفين ذى حساسية فائقة ، حيث لايستجيب التتابع الزمنى المعهود أو انقضاء الفترة الزمنية لنظام ثابت

---

(١٨) كتاب والتر بنجامين « طفولة فى برلين » ، صفحة ٦٤ •

أو جامد ، هذا الوعى الدفين يكون غير منتظم أو غير متسق مع التجربة الحاضرة ، فيما يقوم به من تجميع لعناصر متفرقة من الأمس الذى كان حيا ، أو فيما يمتلك من قدرة على استشفاف ما هو قادم من الأحداث ، ولقد حاول والتر بنجامين عند بحث المظاهر الثقافية أن يظهر التشكيل الجمالى (العمل الفنى والقصيدة والتصوير الخ) على أساس أنه تقليد للأساليب الشعرية التى يلاحظ المتجول وجودها الخفى وكذلك يلاحظ هاوى جمع العاديات فى الحياة اليومية ٠

وتجد هذه الحساسية وسيلة للتعبير عنها مرتبطة بالخيال ، تكون وظيفها هى حفظ هذه الذكرى لتآلف الانسان مع الطبيعة الخلاقة ، أو اضفاء قيمة مغايرة لما يقتنيه هاوى جمع العاديات القديمة، أو صورة مختلفة للشارع أو الحى كما يراه المتجول ٠ وعملية حفظ الذكرى هذه تنشأ من الحزن ، وتنقلب عليه فيما بعد ، حيث انها ، وهذا أمر مثير للدهشة ، تكشف أمام الوعى الدفين بصيرة نفاذة لرؤية الهالة الخفية المحيطة بالأشياء والأماكن ، ولا تعتبرها كمخلفات مقدسة لأشخاص غابوا عن الحياة ، ولكن كأجزاء أو عناصر تجربة حياتية سابقة ٠ وكما يذكر والتر بنجامين انه اذا كانت الغرابة والخروج عن المألوف هى التى تعطى للذكرى نوعا من الروابط فان الفكرة هى التى تمنحها التعبير الموصى بالخيال ، والذكرى ليست سوى أداة ربط بين الغرابة والفكرة الموحية (١٩) ٠

وبهذه الطريقة يصبح الخيال الحديث تجمعا للرموز والصور التى يأخذ فيها الشاذ مظهرا عصريا بواسطة الانجاز الفردى فى حين تأخذ الحداثة غالبا مظهر المشابه لغيره أو الذى سبقت رؤيته من قبل أو العائد دائما لمصدره ٠

والتعبير الايحائى هو هذه التجربة الأساسية للمعايشة بين المعانى العادية والمبتكرة التى تمنع حصار الطبيعة (من قبل التكنولوجيا) ، من سيطرته على عنصر الزمن ٠ وفى هذه التجربة يتركز الاحساس ويترسب فى الطرف الاجتماعية للاتصال ، وهكذا تستطيع آثار قليلة من ماضى أى فرد أن يتدخل صداها المحتوى اللغوى والثقافى لماض جماعى ويصبح العكس صحيحا أيضا ٠

واذا اعتبرنا أن الحداثة تؤيد التجميل الرقيق لمظهرها السلبى ، فان ذلك يشرح كيف يلمح كل من الشاعر والمتجول وهاوى جمع العاديات

---

(١٩) كتاب والتر بنجامين « طفولة فى برلين » ، صفحة ٢٢٥ ٠

القديمة (٢٠) فى انجازات العمل الانسانى مدى القدم الموجود فى وجودهم اليومى · وهنا تتفتح التجربة الجمالية على نوع من المعرفة التصويرية يتعدى حقائق الأشياء ليصف حدود الكلمات والأشياء والحركات من خلال تدفقها فى البعد المكانى والزمنى · وكما يقول كونراد ويزبورد · « ان مجموعة الظواهر داخل أى صورة هو تجمع مغلق يسمح لها بالحياة (٢١) » وتتحدى الذاكرة الفردية والجماعية حواجز العقل التى تحكم التاريخ والحاضر ، ويصبح الحاضر موضوعا ذا جذور تاريخية مادام يفعل صدمة الحداثة حيث تسود استمرارية ما هو ذاتى أو مطابق ، فتفضل الرموز الخيالية لماض حقيقى ، وهى الحاملة لنوع من المثالية بحكم تفسيراتها) عن الحداثة ·

وبذلك يفتح والتر بنجامين محاولة لتحديد ملامح اجتماعية تدعو للاحترام بسبب الدهشة التى تصيب انطباعتنا ، والتى تعطى هذا التجديد مظهرا مؤثرا فى فوضى الذكريات ، فى حين يمنحها هذا التحديد حتى يمنحها هذا التجديد ، حتى وهو غير مكتمل وهائم ، هذه الوحدة التى بدونها لا تعرف أهواؤنا وعواطفنا مجالا لتأخذ طريقها خلاله فى الحياة الاجتماعية ·

---

(٢٠) مقالة لوالتر بنجامين « عندما أجلس فى مكتبتى » وهى محاضرة حول هواية جمع العاديات القديمة ، ترجمة راسباتى فى « المتجول » الجزء الثانى ، باريس · نوفمبر ١٩٨١ ، والجزء الثالث فى منتصف ديسمبر ١٩٨١ ·

(٢١) مقالة كونارد وايسبرو « ذاكرة الأشياء ، ملحوظات حول طفولة والتر بنجامين فى برلين » التى ظهرت فى مجلة أوربى ، الجزء الثالث · باريس ·

حول الشرعية

توماس مولنر

يدور اليوم كثير من النقاش حول حقوق الانسان ، ويتحدث الناس عنها فى النظم الشمولية ، كما يتحدثون عنها فى الديمقراطيات الغربية · وهذه علامة ـ فيما يظهر ـ على اعادة النظر فى شرعية السلطة التى تتمتع بها الدولة ، وفى مفهوم القانون الذى ترتكز عليه هذه الشرعية · وعلى الرغم من هذا النقاش فقد استقر فى وجدان الناس أن هـذه القضية حسمت منذ زمن طويل (فى البلاد الديمقراطية على الأقل) ، وذلك على أساس أن الحكومة الشرعية هى الحكومة التى ينتخبها الشعب والتى تعبر عن ارادة الشعب المطلقة عن طريق انتخاب نواب يحتفظون بمقاعدهم أو يستبدل بهم غيرهم بصفة دورية · وبعبارة أخرى أن الشعب هو صاحب السيادة التى يحكم ممارستها دستور وقوانين تسمح بالتعبير عن شرعية الدولة · وعلى ذلك فان الشكوك التى تثور فى كثير من أنحاء العالم حول حقوق الانسان هى علامة على حدوث انشقاق بين الشعب صاحب السيادة وبين السلطة التنفيذية أو التشريعيـة التى فوض اليها الشعب رعاية مصالحه وتنفيذ ارادته ، أو هى علامة على تخلى الارادة الشـعبية عن وظيفتها وصيرورتها الى حال شبيهة بحال ملك بليد كسلان يشك فى شرعيته هو ، ويعهد بأمور الدولة الى موظفيه · وفى كلتا الحالين تنشأ أزمة ثقة بين الشعب والسلطة ، وربما نشأ ما هو أدهى وأمر ، وهو الشك المريب فى فكرة الشرعية نفسها باعتبارها تعبيرا عن ارادة الشعب ، والاعتقاد بأن هذه الارادة ارادة متقلبة متغيرة ، سلسة القياد أحيانا ، وصعبة المراس أحيانا ، ولذلك يصعب تحديدها سواء عن طريق ممثليها (الكونجرس ، البرلمان ، الجمعية الوطنيـة) أو عن طريق الانتخـاب والاقتراع السرى ، وفى كل الأحوال يشـعر المواطن الذى يملك جزءا صغيرا من السيادة الشعبية بالنفور من الدولة ومؤسساتها خلافا لما نجده فى النصوص والوثائق المكتوبة قبل القرن الثامن عشر حيث كانت هذه المؤسسات تحظى دائما باحترام ظاهرى أن لم يكن مخلصا ، وحين كانت الطبقات الاجتماعية تتمتع بالسلطة من أعلاها الى أدناها ·

المترجم : أمين محمود الشريف

وعندما نقول « الشرعية » فاننا نعنى شرعية السلطة ، لأن الذين يحكموننا مطالبون ـ باستثناء المغتصبين والفاتحين ـ بالعمل « للصالح العام » ، الذى يضفى الشرعية على أعمالهم • ولكن دولة اليوم تعمد الى تناسى ذلك الصالح ، أو ـ على الأقل ـ تخلط بينه وبين المصالح الشخصية أو الخاصة • ولما كان الجمع بينهما مستحيلا فان جانبا من السكان يرفض السلطة التى هى مستمدة منه نظريا ، يرفضها بطريقة سلبية كالامتناع عن الادلاء بصوته فى الانتخابات وعدم المبالاة بالشئون العامة (١) ، ويرفضها بطريقة ايجابية كاللجوء الى الاحتجاجات المستمرة بالاضراب عن العمل ، واستخدام العنف والارهاب المسلح ، كما لو كانت هناك دولة مضادة داخل الدولة (٢) •

والسبب فى هذه الخطة التى تتسم بالعداء واللامبالاة ، والتى تخيب آمال الرعيل الأول من مؤسسى الديمقراطية الحديثة ، هو الشعور بفشل السلطات الرسمية سواء أكان شعورا صريحا أم ضمنيا • وهذا من شأنه أن يجعل شرعية السلطة المعاصرة أمرا لا مبرر له ، لعدم قيامها على قاعدة قانونية صلبة تبعث الثقة فى النفوس • ولو أنك أنعمت النظر قليلا لرأيت أن قرارات السلطة ـ من قوانين ومراسيم وأوامر ـ لا تقوم على أسس أعمق من الارادة الشعبية ، وانما تقوم على هرم من النظريات الاعتباطية والتعسفية :

١ ـ يأتى على قمة هذا الهرم « المشرعون » ، وهم أقرب الى أن يكونوا طبقة سياسية بعيدة كل البعد عن الشعب صاحب السيادة والمصدر الوحيد للشرعية ، من أن يكونوا ممثلين الشعب ومتحدثين باسمه • وطبقا للقواعد الأزلية فى عالم السياسة فان هؤلاء المشرعين والوزراء وكبار موظفى الدولة يدأبون على تركيز المزيد من السلطة فى أيديهم ، ويشكلون فرقا خاصة داخل الأحزاب السياسية • ومن ناحية أخرى

---

(١) فى وسعنا أن نقرر أن نسبة قليلة من الناخبين تبلغ نحو ٢٥٪ ـ ٢٨٪ هى التى تنتخب رؤساء الدول وممثلى الشعب • وتبلغ نسبة الممتنعين نحو ٤٠٪ ـ ٤٥٪ وهى نسبة غير نادرة • هل يحق لنا فى ضوء هذه الحقائق أن نتحدث عن وجود ارادة شعبيه ؟•

(٢) كنا نظن أن هذه الظاهرة مقصورة على جمهوريات أمريكا اللاتينية أو شعوب البلقان ، ولكننا الآن نسمع عن الألوية الحمراء ، والفهود السوداء ، والجيش الأحمر ، ومنظمة الخضر ، ومنظمة جوابو ، مما يثبت أن هذه الظاهرة توجد أيضا فى أوربا وأمريكا الشمالية • وجدير بالذكر أن وجود هذه المنظمات الارهابية المسلحة والسياسية يؤدى الى تشكيل مجموعات مضادة للدفاع عن النفس ، تدعى حماية أمن المواطنين ، بسبب عجز الدولة عن مواجهة الموقف •

لا يمكن لنا أن نتصور وجود هذه الفرق نفسها دون تدخل جماعات المصالح والضغط التى تعتبر بمثابة ظل للطبقة السياسية وامتداد طبيعى لها • وهذا التآلف بين الطبقة السياسية وجماعات المصالح هو جزء لا يتجزأ من الدولة الحديثة • ولكن على حين أن هذا التآلف لا يثير الدهشة فى نظام سياسى تنتقل فيه السيادة من أعلى الى أسفل فانه فى نظرنا يخلق نوعا من القلق بين القاعدة والقمة ، لسبب بسـيط ، وهو أن الشعب صاحب السيادة لا يملك الوسائل الكافية للرقابة على القرارات التى تتخذها السلطة باسمه (١) •

٢ — يأتى بعد المشرعين « الرأى العام » الذى يهدف من الناحية النظرية الى اعادة توازن القوى لصالح الشعب • وتعد الصحافة وغيرها من وسائل الاعلام ، وكذلك الثقافة ، وسائل جديرة بالثقة للتعبير عن رأى الشعب • ولكن بدلا من أن تعبر هـذه الوسائـل عن رأى شعب لا تأثير ولا فاعلية له أصبحت تعبر عن رأى الحكام • صحيح أنها تهتم بالبقاء على اتصال بالوعى الشعبى عن طريق المسح الاجتماعى واستطلاع رأى الجمهور فى الشئون العـامة ، ولكنها لا تهدف من ذلك الى معرفة نبض الشعب بقدر ما تهدف الى التأثير فى رأى الشعب • ويقول جانين شانتير فى ذلك : ان الفكر السياسى عند أفلاطون لا يزال صحيحا حتى اليوم حيث قال : « ترى عددا كبيرا من الناس يروق لهم الاستماع الى عدد كبير من المعلومات التى لاضابط لها ولا سلطان لأحد عليها • ولكن هذه المعلومات — خلافا لما تقتضيه الحكمة — تفرض سلطانها على عقولهم ، وتؤثر فى آرائهم » (٢) •

---

(١) الولايات المتحدة هى خير مثال للطبقة السياسية التى تعيش فى تآلف تام مع جماعات المصالح الشخصية عن طريق محامى الشركات الكبرى • واذا كانت ظاهرة اللوبى (الردهة الكبرى فى الكونجرس التى يجتمع فيها مجموعة من الناس يحاولون التأثير على أعضاء المجلس بالولايا المتحدة ويحاولون كسب التأييد لمشروع قانون لخدمة مصالحهم) لم تحدث آثارا خطيرة فلأن أسطورة « الرجل العصامى » (الذى صنع نفسه بنفسه ولا يتأثر بأحد) لا تزال قوية فى الولايات المتحدة • وهذه الاسطورة هى من ميراث الرعيل الأول من مؤسسى الولايات المتحدة • ولكن هذه الاسطورة لا تمنع من وجود جماعات الضـغط والمصالح الشخصية تحقيقا لمصلحة زملائهم وأصدقائهم لا لكسب النفوذ السياسى ، مما يعرض مؤسسا الدولة للخطر اذا استمر هذا النفوذ طويلا • والاعتقاد السائد أن الولايات المتحدة تحكمها قلة صغيرة همها الاستغلال وتحقيق المصالح الشخصية وان كانوا لا يجهرون بذلك •

(٢) Chanteur, Platon, La désir et la cité, 1980 p, 47.

يجب أن لا يغرب عن البال مشاركة الرأى العام فى التآلف السابق الذكر : ذلك أن الطبقة السياسية وجماعات المصالح ووسائل الاعـلام هى الفروع الثلاثة للسـيادة الشعبية فى الديمقراطيات الحديثة •

ويقال ان الرأى العام فى الوقت الحاضر – على النحو الذى ذكرناه آنفا – هو صورة محسنة للمشاركة الشعبية فيما مضى . والفرق الأكبر بين المشاركة الشعبية قديما وحديثا هو أن السياسيين القدامى – سواء فى بلاد الاغريق أو الرومان أو فى جميع أنحاء أوربا ابان العصور الوسطى – فهموا أن المشاركة الشعبية هى أنها تعبير مادى عن رأى الشعب ، ووسيلة لاشراكه فى العمل السياسى ، ذلك الشعب الذى لم يكن يتمتع بالسيادة على الاطلاق ، ولكن الحكام كانوا يهتمون بمشورته . أما اليوم فان الأمر يختلف عن ذلك كثيرا ، اذ يدلى كل فرد برأيه الشخصى عن الصالح العام طبقا لوحى الساعة ، ثم تمزج كل الآراء فى بوتقة واحدة بطريقة اعتباطية . وفى أحسن الأحوال لا نحصل من مشاوراتنا الا على بيانات احصائية ومقتطفات من تحقيقاتنا وبحوثنا . أما فى أسوأ الأحوال الأحوال فلا نرى سوى الاضرابات وأعمال العنف والنضال ضد الحكومة والمجتمع .

٣ – وفى أسفل الهرم نجد نظرية « عقلية » للحقوق الطبيعية .

ولماذا « عقلية » ؟ لأن هذه الحقوق ليس مصدرها الفطرة التى تنبع منها الخطوط الرئيسية للسلوك الفردى والجماعى ، ولكن مصدرها الحقيقى هو « العقل المحض » حيث أن هذا العقل هو المصدر الأسمى للأخلاق والسياسة وبالتالى مصدر الشرعية . وقد ظهرت هذه النظرية العقلية منذ عصر النهضة الأوربية الحديثة ، بل قبلها . ويمكن القول على وجه التحديد ، ومع ذكر الأسماء ، انها ظهرت من عهد وليم أوف اكهام الى عهد كانط . وجدير بالذكر أن القانون الطبيعى بمعناه فى العصور القديمة والوسطى يقول بوجود عدد معين من « الثوابت » فى الطبيعة البشرية ، وهى عبارة عن التزامات أدبية وسياسية نحو المجتمع الانسانى تدور حول احترام الشرائع الالهية ، وقوانين الدولة ، وحق الملكية ، وحق التعبير ، وممارسة الشعائر الدينية . وقد تختلف ممارسة هذه الحقوق من بلد الى آخر ، ومن حضارة الى أخرى ، وهذه الفروق بالذات هى التى تؤدى الى تنوع الثقافات . ولكن لا شك فى أن مجموعة هذه الحقوق هى التى تشكل قاعدة عامة تحدد الشروط الضرورية للحكومة الشرعية ، وتضطر المشرعين والحكام الى مراعاتها فى ممارسة السلطة على جميع مستوياتها . وهذه القاعدة العامة هى الأساس النهائى الذى يجب

---

(١) يقسم الفيلسوف كانط العقل الى قسمين : (١) العقل المحض ، ومعناه العقل النظرى ، وهو مصدر النظريات والمفاهيم .. الخ .(٢) العقل العملى ، وهو مصدر قواعد السلوك والمعاملات .. الخ . (المترجم) .

أن ترتكز عليه السياسة ، والذى يجب أن يظل نبراسا يستضاء به ، ونموذجا يحتذى فى ممارسة العمل السياسى ، والا اضطررنا الى تقديم الاعتبارات السياسية على ما عداها من الاعتبارات ، وذلك باتباع مبدأ الغاية تبرر الواسطة الذى قال به مكيافلى ومن قبله ثراسيماكس .

وقد أدخلت الفلسفة الحديثة تفسيرا حاسما على تفسير القانون الطبيعى ، وبالتالى تفسير الشرعيه . وكان كل نظام سياسى - فيما مضى - يخضع لثوابت الطبيعة البشرية يعد نظاما شرعيا سواء اكان مسيحيا أم لا . وبظهور عصر النهضة والاصلاح الدينى ، وفكرة الحق الالهى المقدس ، ومذهب ديكارت ، وغير ذلك من العوامل ، انقلبت الفكرة القديمة لتحل محلها شرعية « العقل الفردى » . ويجب فى هذا المقام أن لا نقلل من أهمية الدور الذى قام به المذهب البروتستنتى ابتداء من مارتن لوثر الى كارل بارث . ذلك أن هـذا المذهب نادى بفكرة « الخطيئة الاصلية » (خطيئة آدم حيث أكل من الشجرة المحرمة) . وهذه الفكرة هدمت العقل الانسانى ، والارادة البشرية (١) . ولذلك لا يستطيع المسيحى أن يفهم الغاية من النظام السياسى كما لا يستطيع تنظيم سلوكه طبقا لمعايير المجتمع المدنى (غير الدينى) ، وهو يرى أن الدولة رجس من عمل الشيطان ، وأنها نقمة من الله . ويصف كلفن (أحد زعماء الاصلاح الدينى) المجتمع السياسى بأنه « جرذان فى كومة من القش » . وقال كارل بارث مشيرا الى الحرب العالمية الثانية « انها من شأن مستر ترومان (رئيس الولايات المتحدة) ، وهى لا تعنينا فى شىء » . وخلاصة القول أن الدولة لا تتفق مع حكم العقل ، ولا تنطوى على أى خير . ولذلك لا ينتمى المسيحى الا للمجتمع الدينى ، ومن هنا يمتنع عن الاشتغال بالأمور السياسية ، وفى نظره أن شرعية الدولة أمر متناقض مع الشرعية . لأن الشرعية لله وحده .

وفى هذا القدر من النظريات كفاية للمستفيد . ولكن الواقع أن الرجل البروتستنتى يجد نفسه موزع الفؤاد بين شعوره بعدم وجود خطة دينية سياسية وبين انتمائه الفعلى لجماعة شرعية . وحينئذ لا يجد مناصا من أن يتخذ من رأيه الشخصى معيارا وحيدا لشرعية النظام السياسى وقوانينه . ويلخص الفيلسوف كانط هذا الموقف الفردى فى هذه المقولة . « على المرء أن يستوحى عقله وضميره فيما يجب عمله » . ويقول مارسيل بريلو فى مقدمته لكتاب فلا شوس بعنوان « الفكر السياسى عند كانط »

---

(١) السبب فى ذلك أن الخطيئة الأصلية موروثة ، ومعنى ذلك أن الانسان مجبول على « الشر » لا يستطيع أن يتخلص منه مهما قويت ارادته واكتمل عقله (المترجم) .

ما يلى نصه : « لما كانت الديمقراطية بحاجة الى تنظيم ، ولما كان هـذا التنظيم لا يمكن أن يصدر عن سلطة عليا خارجية (خارجة عن الانسان نفسه) تملى ارادتها ، أو عن طبقة اجتماعية تفرض امتيازاتها ، وجب أن ينبع هذ التنظيم من ضمير الفرد نفسه » • ومنذ ذلك الوقت اهتم الفلاسفة بتبرير تدخل الرأى الشخصى فى ادارة شئون الدولة • ولهذا الغرض أحل كانط مبدأ « المعيـارية » فى الأعمال الارادية محل مبدأ « السببية » السارى فى الطبيعة • وجدير بالذكر أن المعيارية (استخدام المعايير أى المقاييس الشخصية فى الحـكم على الأفعال وتقديرها) هى أساس العلوم الانسانية بوجه عام وأساس القانون بوجه خاص • ويقول كانط : ان « الواجب » الأخلاقى أو الاجتمـاعى وكذلك « السبب » الطبيعى لا وجود لهما فى حد ذاتهما ، خارج ذات الانسان ، وبذلك لا يمكن معرفتهما ، بل هما مقولتان من مقولات العقل العملى ، وظاهرتان كامنتان فى الفكر الانســـانى الذى هو أمر ذاتى أى مستقر فى ذات الانسان (خلافا للأمر الموضوعى الذى هو خارج عن ذات الانسان) •

ويرى سيمون جويار فابر أن كانط كان له تأثـير كبير فى آراء كلزن صاحب نظرية القانون الطبيعى فى القرن العشرين ، وهذا يقودنا الى الوراء ، أى الى العصر الذهبى للفلسفة الاغريقية أيام السوفسطائيين حيث يقول الفيلسوف الاغريقى بروتاجوراس ما نصه : « المبدأ السارى فى السياسة وفى القانون هو أن كل ما تراه المدينة (مجموع المواطنين القاطنين فى المدينة) بوصفها مدينة وكل ما تشرعه من قوانين بوصفها مدينة ، هو ما يراه كل فرد ، وهو ما يشرعه كل فرد ••• وحتى عندما نشرع للمستقبل فعلى المدينة أن تطبع قوانينها ما بقيت الجمـاعة على رأيها » • ويبنى بروتا جوراس آراءه على مقدمات أخذ بهـا الفيلسوف الانجليزى هوبز فيما بعد ، وصححها الفيلسوف عما توئيل كانط دون ادخال أى تغيير على « المعنى العام » •

وما هو هذا المعنى العام ؟

يقـول بروتاجوراس كما يقول هوبز أن الانسـان فى « الحالة الطبيعية » (البدائية) هو عبـارة عن حيوان متوحش يسترسل وراء شهواته ، ويتجاهل الفضـائل ، ويفقد كل ما من شأنه أن يجعل منه انسانا أخلاقيا وسياسيا • ولا يضفى هوبز عليه من الصفات سـوى صفة الطمع والجشع والرغبة فى تفادى الموت خلال الحرب التى يشنها كل فرد على كل فرد ، والتى هى المصير المشترك للانسانية • ولذلك فان أرواح هذه الكائنات البشرية لا تتصف بشيء من الصفات الالهية • فهى

لا نعرف النظام ولا الانسجام ، وكل ما تفكر فيه أو تشعر به لا يمت بصلة للحقيقة ·

على أن هذه الكائنات التى تفترق فى كل شىء تتحد عندما يستبد بها الخوف من الهلاك ، فتلجأ الى عمل « عقد » تتعهد فيه باحترام شخص واحد من بينهم هو « الملك » الذى يصبح بعد ذلك حارسا للنظام ومشرفا على المعاملات التى يمليها الجشع والطمع حتى تسير بطريقة نظامية · وهكذا يصبح هذا العقد الاجتماعى هو المصدر الوحيد للقوانين التى لن تقوم بعد اليوم على المصالح الفردية المتغيرة ، وانما تقوم على الصالح العام الذى يعود بالفائدة على الجميع · ولكن الناس لا يلبثون أن يطرحوا هذا الصالح وراء ظهورهم متى رأوا وسـيلة سـهلة لتحقيق مصالحهم الشخصية ·

ومن الواضح ان هذه النظريات كانت واهنة وقائمة على أساس مادى الى حد لا يرضى روح البحث المنهجى عند كانط · ولـكن فـكرة « المعياريه » التى قال بها كانط تسمح بقيام نظرية القانون الطبيعى والعقد الاجتماعى على أسس أخرى · وعندما نقول « المعيارية » فاننا نعنى مطابقة السلوك الانسانى للقواعد التى يقرهـا العقل طبقـا لقوانينـه الخاصة · وفى النهاية يجب أن نعلم أن كانط لا يبتعد عن هوبز كثيرا ، وأنه على الأكثر أحل محل نظرية العقد الاجتماعى فكرة العقل الذى يملى علينا مقولاته ، وان لم يقم عليها دليل · ويزداد الأمر وضوحا عندما نقرا فى كلام كانط أن مبدأ الواجب ليس مستقرا فى فطرة الانسان ، وانما هو من مفاهيم العقل المحض ·



وهذا يجرنا الى الكلام على نسبية مفهوم القانون حيث أصبح ذاتيا كما قال كانط بعد أن كان « طبيعيا » · ويبدو على هذا القول مسحة من الصحة ، ولكن هانز كلزن يهاجمه حيث يقول ان الحجج التى يبنى عليهـا كانط رأيه واهية الأساس · ويقول سيمون جويار فابر ان المعياريـــة التى تضفى على السلوك الانسانى صبغة الشرعية القانونية ···· ذات حقيقة موضوعية بقدر مطابقتها لعالم الظواهر باعتباره من موضوعات العقل المحض فى استعمالاته العملية · وهنا يقع كلزن كما وقع كانط فى مغالطة حيث يقول ان فكرة المعيارية أو المعايير التى قال بها كانط تتحول الى « عرف » ، ويستنبط من ذلك مطابقـة الظواهر للمعايير ، وصحة كل المعايير المبنية على هذا العرف ·

ويقول كلزن ان القانون ينظم الاجراءات التى تتبع فى صياغته ووضعه كما ينظم الاجراءات التى تتبع فى تطبيقه · وكما يقول كانط ان العقل هو الذى يتولى التشريع ، كذلك يقول كلزن ان المعيار الأسمى نابع من العقل الذى يعد هو الأســاس الضرورى والكافى لكل المعايير القانونية الممكنة ·

ونضيف الى ذلك أن ما يقوله كلزن هو المنهج المتبع فى العلوم الانسانية حيث ان أصحاب هذه العلوم يذهبون الى مذهب « اللا أدرية » ، القائلين بأنهم « لا يدرون » شيئا عن حقيقة العالم ، وأنه لا يوجد شيء حقيقى سوى الظواهر ، وأن القواعد الذاتيــة (المستمدة من « ذات » الانسان وعقله) هى وحدها القواعد الصحيحة لأنها بحكم التعريف هى الشيء الوحيد الذى يمكن لنا أن نعرفه ·

ويؤمن كلزن بالفكرة الحديثة القائلة بأن صحة القانون الوضعى لا ترتكز على معيار معين من معايير العدالة المعروفة ، بل ترتكز على معيار افتراض أســاسى قد يتفق او لا يتفق مع أى معنى من معــانى العداله · ومن المنطقى أن يذهب الى أبعد من ذلك فينكر صحة القانون الطبيعى · وهنا نجد أن منهجه يتفق مع المنهج المتعارف بين العلماء المحدثين حيث يقول ان التسليم بالقانون الطبيعى يعنى أنه يمــكن استنباط قواعـــد السلوك الانسانى من معايير ثابتة لا تتغير مركوزة فى الطبيعة (الفطرة) البشرية كما يعنى أيضا امكان استنباط معايير « الواجب » التى قال بها كانط (وهو أن الواجب هو ما يمليه على المرء عقله وضميره) · وما يقوله كلزن يتعارض على خط مستقيم مع الاتجــاه الأســاسى للتفكير الكلاســيكى (التقليــدى أو القديم) · ويخيل الينا أننــا نســـتمع لبروتاجوراس عندما يقول كلزن : « لا يلزم لصحة القانون أن نعرف هل محتواه عادل أم لا · ذلك أن العدالة ليست هى معيار القانون الوضعى · وأيضا فان القانون الوضعى ــ أى النظام أو القيود التى يقررها التشريع أو العرف ــ لا يمكن أن يتناقض مع معياره الأساسى ، وانما يتناقض فقط مع القانون الطبيعى الذى يدعى أنه هو القانون العادل » (١) ·

---

(١) نلاحظ هنا أمرين : (أ) أن مفهوم القانون عند كلزن لا يتفق مع أى نظام قانونى كائنا ما كان ، لأن كلزن يحظر انتقاد هذا المفهوم (ب) ان مفهوم كلام كلزن ينقض نفسه بنفسه حيث أن هذا المجتمع أو ذاك لم يعد من الآن فصاعدا بحاجة الى نظام قانونى وضعى بحجة أن المواطنين أصبحوا طيبين (عقلاء) بحيث لم يعد من الضرورى اخضاعهم لقيود القانون · اننا نلمح هذا الرأى الخيالى فى ثنايا كلام كلزن الذى يسلم مقدما بأن الطبيعة البشرية متقلبة ومتغيرة · ولما كان القانون فى نظره يتكيف طبقا للظروف فقد يحدث يوما ما أن تنشأ ظروف لا تدعو الى فرض أى قيد من القيود أى لا تحتاج الى قانون ·

ان ضعف هذا المذهب ـ ابتداء من بروتاجوراس الى كلزن ومعهما هوبز وكانط ـ يتجلى بشكل أوضح اذا علمنا أن حماسة هؤلاء المفكرين نابعة من رغبتهم فى وضع أسس متينة ، ومبادىء لا تدحض للمظهر القانونى والسياسى للدولة • ولكننا نسألهم : اذا كانت الحقيقة غير معروفة (طبقا لمذهب اللا أدرية) واذا كانت معرفة الخير الأسمى مستحيلة فأى منهج فكرى يمكن أن يضمن النظام والعدل فى المجتمع البشرى ؟ فى رأيهم أن كل الشواهد تدل على أنه هو المنهج الذى لا يستند الى الحقيقة ـ لأنها أمر مشكوك فيه ـ وانما يستند الى نظام عقلى مبنى على النقطة الوحيدة التى يتفق عليها الجميع وهى « المصلحة الذاتية المستنيرة » • ويقولون ان الايمان الراسخ بهذه الفكرة كفيل بصيرورتها الى عرف ، وبالاختصار صيرورتها الى « أسطورة مفيدة » بحيث تصبح طبيعة ثانية أقوى من الطبيعة الأصلية نفسها • وليس هذا بغريب ، فقد صاغ المجتمع الحديث أيضا عالما مصطنعا يبدو فى نظرنا أنه عالم حقيقى أكثر من العالم الذى عرفته المجتمعات قبل الصناعية • ويبدو لنا هذا المجتمع أشبه بشبكة من الظواهر التى تتطلب منا مناهج عقلانية أخرى تعبر عن طابعه الخاص ، وبذلك يصبح المجتمع الحديث نفسه مجموعة من الأعراف والتقاليد الاجتهادية دون استناد الى أبسط معيار خارجى ليكون مبررا ومسوغا لها •

ان هانز كلزن ـ وليس هو الوحيد فى هذا ـ يضع اصبعه على هذه المسألة عندما يستشهد بالدولة الشمولية عند الاغريق التى فرضت نموذجها على العالم ، كما غرست الاعتقاد بوجود شبه بين الطبيعة والمجتمع • ويرى كلزن أن فكرة القانون الطبيعى نفسها نابعة مباشرة من الاعتقاد بأن الطبيعة الانسانية من خلق الله والاعتقاد بوجود عالم مثالى تحكمه معايير علوية تعمل بلا عائق هى التى أوحت بوضع القوانين • ومقتضى هذا أن القوانين التى تحكم المجتمعات البشرية هى تعبير عن الارادة الالهية، فى حين أن كانط يرى أن هذه القوانين تستمد قوتها من الارادة الانسانية • ويقول كلزن ان التسليم بشرعية القانون الطبيعى (المستمد من وحى الفطرة التى فطر الله الناس عليها) يقتضى التسليم بوجود مجتمعين (وهى فكرة مستمدة من نظرية أفلاطون عن « المثل » ـ بضم الثاء ـ تلك النظرية التى عدلها وصححها القديس أوغسطين) : مجتمع مثالى هو مدينة الله ، ومجتمع بشرى • ولكل منهما نظامه فى الثواب والعقاب • وقد عالج الفكر الحديث هذه الازدواجية بروح الانصاف كما قال كلزن حيث اعتبرت كلمة « طبيعى » فى عبارة القانون الطبيعى معادلة لكلمة « وضعى » فى عبارة القانون الوضعى • ذلك أن المجتمع

من وجهة النظر العلمية والموضوعية يعد جزءا من الطبيعة · وكما أن الطبيعة خاضعة لقانون « السببية » كذلك المجتمع خاضع لفكرة المعياريه التى لا تختلف عن السببية ·

★ ★ ★

وهكذا نفهم جيدا منشأ الأخطاء التى يتسلل منها الشك فى الدولة فيجعل الفرد يسخط عليها · وتفصيل ذلك أن المواطن يشعر بأنه مخدوع فى مجتمع مشبع بالسلع والخدمات (من معلومات الى منتجات استهلاكية ومواصلات) والحقوق التى تمنح متى طلبت · ولكن كل ذلك لا يكفيه ،وحينئذ يتطلع الى أن يدين بالولاء والطاعة لنظام يضفى معنى أكبر وأعمق على الصوت الذى أدلى به فى الانتخابات · وخلاصة القول أنه لا يصدق الدولة التى تقول له مع بروتاجوراس : « لكى تكون عادلا مع المواطن والمدينة يجب أن تطيع القانون الذى وافق عليه الناس فى اجماع شارك فيه كل فرد ، لأن الناس سواسية فى صنع القانون ، كما هم سواسية أمام القانون ، دون اشتراط أن يكون لهم علم خاص بالسياسة » ، أهـ · وهـذا كلام جميل ينطوى على العزاء ، والتملق والاطراء ، لو لم يفنده فيلسوف قريب العهد منا ، هو عمانوئيل كانط الذى يقول : « متى انتخب الشعب من يمثله (الحاكم المطاع) تنازل عن حقوقه ···· ثم حطمت السلطة الشرعية جماهير الشعب ، ومزجت بين القانون واستعمال القوة فى سيادة لا تنقسم ، يجسدها القابضون على زمام السلطة » ·

هل ندهش ازاء ذلك كله أن يسأل الشعب نفسه بعض الأسئلة كأن يقول : اذا صدق بروتاجوراس ومن بعده هوبز وكانط وكلزن فيما قالوه فعلى أن أتولى وضع القانون بنفسى ثم أمليه على الجماعة التى أنا عضو فيها · ان العقود القليلة الماضيـة لم تكف عن ترداد القول بأن « ذاتى الباطنة » هى مجموعة من النزعات والطاقات المكبوتة التى تتحين الفرصة لكى تقفز على فريستها ، فى حين أن « ذاتى الظاهرة » هى كتلة من المتناقضات والمصالح الحقيرة والمظاهر الزائفة · كيف يرضى عقلى أن أكون عبدا للمصالح الطبقية والأهواء العنصرية ؟ كيف أصدق الأبحاث العامة الموروثة عن القرن التاسع عشر والقائمة على الثقة فى صحة الأحكام النقدية ، ثم أشاهد فى الوقت نفسه الحالة التى انحدرت اليها اذ أصبحت انسانا تافها أشبه بترس مجهول فى آلة المجتمع المعاصر ، التى تسحق كل فرد ؟!

هذه الأسئلة يسألها كل منا فى حيرة وارتبـاك ، ولكن قل من يعبر عنها فى دقة ووضوح · ولن تجد فى الأبحاث السياسية الراهنة

جوابا شافيا عن هذه الأسئلة التى تكفى للدلالة على التدهور الثقافى الذى نشاهده الآن · وقد اقترن بهذا العجز عن ايجاد جواب شاف فى اطار المسلمات الشائعة فى العصر الحديث ، تغيير مواز فى المفهوم السياسى لفكرة الشرعية ، يدعو الى ضرورة تحديد دقيق للعلاقات بين المواطن والدولة ، والتوصل الى مبدأ يسمو عليهما معا · وقد رأينا خلال القرنين الماضيين أن هذا المبدأ هو القانون الطبيعي المستمد من العقل وحده ، ثم القانون الوضعي (الذى يضعه الانسان) المشتق منه · ولكن من العجيب أنه فى الوقت الذى أحيط فيه مذهب كانط بهالة من القداسة فى مجال الفكر القانونى والأخلاقى أصيب العقل الذى جعله كانط مصدرا للتشريع والشرعية بصدمة عنيفة أحدثت ثغرة فى ذلك المذهب · ولم نحدث هذه الثغرة من جانب نيتشه وعلماء النفس المعروفين بعمق التفكير فحسب ، بل حدثت أيضا ـ وبصفة خاصة من جانب بعض المؤرخين أمثال فسطل دى كولانج ، وعلماء الأجناس البشرية أمثال فريزر · واقتحم هذه الثغرة التى انفتحت على هذا النحو حتى يومنا هذا علماء الآثار القديمة ، وعلماء الأنثروبولوجيا (علم الانسان) ، ومؤرخو الأديان من أمثال جوينو ، والياد ، وكامبل ، وجيرار ، وكذلك علماء الاجتماع الذين اشتهروا بعمق التفكير أمثال دوبوى ، وبودريلار ، وايلتش ، وفوكول · وهذا تيار فكرى لا ندعى القدرة على تلخيصه هنا فى بضع كلمات ، ولكن يجب اماطة اللثام عن فحواه ، بالقدر الذى يمس مشكلة الشرعية ، فنقول :

ان فسطل ، والياد ، وغيرهما ، أوضحوا أن المدينة القديمة والمجتمعات الموغلة فى القدم أقامت حياتها على أساس المفاهيم المقدسة · ولم يكن الرجال البدائيون يتمتعون بالحرية المطلقة ويتصفون بالتراخى والغفلة والطيش (كما قال روسو) ولا متوحشين عابثين بالقانون (كما قال هوز) ، بل كانوا يعيشون فى جماعات منظمة تنظيما عاليا . لأنهم كانوا خاضعين مباشرة لسلطة الآلهة التى كانت جزءا من الكون الأبدى · وهكذا كان مصدر الشرعية بين هذه المجتمعات (من قبائل ، وقرى ، ومدن) هم من أطلق عليهم فيوورو اسم « الأرواح الخفية فى المدينة » · وكانت هذه الآلهة حلقة الاتصال بين القوة العليا الخارقة للطبيعة وبين الجماعة البشرية ، مما أتاح لرئيس القبيلة الذى أصبح فيما بعد « الملك الكاهن » أن يكون هو نفسه « الها » يربط جماعته بالقوة الخيرة المنبثقة من الكون بعد طرد القوة الشريرة (١) ·

---

(١) كانت وسائل هذا « الربط » متعددة الأشكال ، فكان ملوك الهند يشوهون أجسامهم فى طقوس دينية مروعة ، ويقدمون أنفسهم قربانا للأرواح ، وكان أباطرة الصين والامبراطورية الرومانية المقدسة يربطون امبراطوريتهم الأرضية بمصدر الكمال الأسمى .

والذى يمس قضية الشرعية فى هذه القصة ليس هو التفاصيل التى لا تهم سوى المتخصصين فى فروع المعرفة المختلفة ، وانما الذى يمسها هو التسليم ، حتى جاء كانط بفكرته عن الدولة ، بأن المصدر النهائى للشرعية يوجد خارج الجماعة وفوق الجماعة · وهذا لا يقدح بذاته فى عقيدة السيادة الشعبية ، وانما يقدح فى الفكرة القائلة منذ عهد هوبز بارتكاز المجتمع البشرى على عقد اجتماعى بين أفراد الجماعة الذين لا يحدوهم الى ذلك العقد الا خوفهم من أعمال العنف ونزوات الجشع والطمع · وقد رد ج · شانتير على ذلك القول بايراد شاهد من كتاب الجمهورية لأفلاطون حكاه على لسان سقراط ، ونصه :

« ربما كان فى السماء مثال للمدينة الفاضلة لكل من يهمه أن يتدبره ، وينظم حكومته على أساسه ···· ليس المهم هو تحقيق هذه المدينة ، وانما المهم هو أنها المدينة الوحيدة التى يطيع الحكماء قوانينها » أهـ ·

وخلاصة القول أن القوم الذين يتمسكون بدينهم ومعتقداتهم ويتبعون مثلا أعلى يسعون الى تحقيقه لا يسعهم الا الشعور بالقلق عندما يقال لهم ان عليهم كمواطنين أن يتمسكوا بأعراف وتقاليد تقضى بالاذعان لارادة القابضين على زمام السلطة كما يقول كانط · ونحن نسأل : كيف لا يثور ضمير هؤلاء القوم عندما ينكر كلزن وجود الله والسماء والقانون الطبيعى ويقول انها مجرد أفكار ابتدعها المجتمع لتبرير وجوده · أو اخترعها بدافع الخوف كما يقول هوبز · ثم نسأل : اذا لم يكن ثمة قوة مقدسة تبرر شرعية السلطة أو منشأ القوانين ، واذا كانت الوظيفة الوحيدة المنوطة بالمشرعين هى تنفيذ بنود عقد اجتماعى قابل للالغاء فى أى وقت ، واذا كان القانون الطبيعى مجرد « معيار » مستمد من العقل ، أقول : اذا صح ذلك كله لم يكن فى وسع المواطن الا أن يشعر بالقلق عندما يواجه هذا الكم الهائل من المفاهيم التعسفية التى توشك أن تلقى فى هوة الفوضى ، واذا صح ذلك ففيم اللجوء الى الأجهزة البيروقراطية (الديوانية) العديدة ما دام فى وسعى أن أضع القانون بنفسى ؟ لماذا لا أمحو بجرة قلم واشارة من بنانى كل أجهزة الدولة التى لا وظيفة لها سوى تسجيل ارادتى وتنفيذها ؟ لماذا لا أضع القانون بنفسى وأنفذه بعد أن أتخلص من هذه الأجهزة الكثيفة ؟! (١) ·

---

(١) لقد أدرك روسو قوة هذا المنطق . وأعتقد أنه يمكن الرد عليه بفكرة « الارادة العامة » ، فحظر على المواطن أن يقول مثل هذه المقولة الفوضوية ، وقال انه متى ضحى المواطن بحريته الشخصية على مذبح الارادة العامة وجب عليه أن ينصاع لهذه الارادة وأن يتخلى عن حقه فى انتقاد الحكام ، والقائمين على تنفيذ العقد الاجتماعى ·

وهنا نعود الى هوبز لنرى فى كلامه نظرة أفضل من عقد اجتماعى جديد • وخلاصة هذه النظرة انه بدلا من نظرية العقد الاجتماعى التى يرى كل من هوبز وكلزن أنها نظرية اجتهادية محضة ، يحسن اختيار نظرية اجتهاديه أخرى تنبع فيها شرعية القوانين والسيادة من مصدر سماوى وفى هذا المعنى يحدثنا كلزن عن صدور القوانين من سـماء خيالية • وحينئذ نسأل : اذا صح أن كل المجتمعات ابتداء من المجتمعات « البدائية » الى المجتمعات « الراقية » استمدت قوانينها من السماء ، ألا نكون على حق اذا اعتقدنا أن الحضـارة الحديثة التى هى فريدة فى بابها ، والتى لم يسبق لهـا مثيل فى التاريخ ، قـد حطمت صمـام الأمـان وتمردت على كل سلطـان ؟ لانه اذا حـاولت الشعـوب فى كل زمان ومكان أن تـرد وجـودها وكيانهـا الى قـوة خارجيه سواء كانت هذه القوة كونية أو الهية ، وجدنا أنفسنا أمام « قانون عام » يسرى على كل الشعوب • وبديهى أن هذا لا يتفق مع ما قاله كانط عن العقل • بيد أن هذه القوة العالمية العامة التى اكتشفها بعد كانط جم غفير من جهابذة العلماء تستحق التفكير اذا أردنا التوسع فى تعريف العقل أو اضافة ملكات فكرية جديدة • والحق أنه لا يمكن اثبات صحة الأحكام الصادرة عن العقل المحض الذى قال به كانط • ليس هذا فحسب بل ان كل المفكرين المعاصرين يحاولون اثبات وهنه (الضمير يعود على العقل المحض) وعدم فائدته : فكل عالم ابتداء من جدامير الى فوكول ومن يونج الى ليفى شـتراوس يؤكد أن العقل ليس أمرا كليا كمـا أعتقد كانـط ، بل انه يخوض فى غمرات من النزعات والنزوات والخيالات والافتراضات !

ولكن يجب أن نحذر من اقامة الشرعية على أسس لا عقلانية أى على أسس مخالفة للعقل ، بل يجب علينـا التوسع فى حـدود العقل الانسانى الذى ظل الناس يستعملونه على مدى قرنين أو ثلاثة فى أضيق الحدود • وفى ضوء هذه الفكرة الجديدة يبدو لنا ، اذا استخدمنا العلوم التى تزيد من معلوماتنا عن الشعوب والحضارات الأخرى ، أن كل جماعة من الجماعات تعتقد أنها انعكاس لحقيقة عليا • وهذه الحقيقة العليا ـ سواء كانت هى نظام الكون أو السلطة الالهية أو الفطرة الانسانية ـ تصلح فى الوقت نفسه أن تكون تفسيرا لنشأة الجماعة ، وتبريرا للنظم السائدة ، ونموذجا لقواعد السلوك • وكل أولئك ليس أمرا نظريا مجردا كما يبدو فى ظاهر الأمر • ذلك أن الصورة التى تختارها الجماعة أو الدولة لنفسها هى بالضرورة انعكاس لنموذج أو حقيقة تتيح للجماعة مجالا للفهم الذاتى ، وتبريرا للنظام الداخلى ، وتقديرا للذات • يضاف الى ذلك أن هذه الصورة تصبح عنصرا هاما لصياغة الصالح العام الذى

يسمو على الصالح الخاص ويجعل الجماعة على صلة بالواقع الاجتماعى وقيمه • ومتى أصبح الصالح العام ضمانا للتكافل الاجتماعى صار فى الوقت نفسه ضابطا وكابحا للسيادة الشعبية ومقياسا لكل ما هو مباح ومحظور •

ان علة الشرعية فى الوقت الحاضر تكمن فى جهلنا بهدفها النهائى : بمعنى أننا لا ندرى : شرعية أى شىء ، وشرعية من ، وشرعية لأجل أى شىء • فنحن نعتبر الدولة نفسها اطارا مؤقتا لجماعة من الناس ، يخضع للصدفة ، مثله كمثل مجموعة من الكرات الزجاجية (البلى) اذا تركت وشأنها على سفح شديد الانحدار تدحرجت الى أسفل فى أسرع وقت ممكن • ونحن ندعى أننا لا نعرف أن الدولة وحدة عضوية وأنها شبكة من الانفعالات ذات معنى عام يسمو على كل نوع منها ، على العكس من ذلك نحن نصور الدولة على أنها قناع من الأمور المعقولة يخفى وراءه نوعا من الفوضى •

ان تدهور مفهوم الصـــالح العـــام يحمل الناس على تبرير فكرة التفاضل والاختلاف بين الأفراد ، على أساس أن هذا أمر ضرورى فى أى هيئة اجتماعية صحية ، كما عرفنا منذ عهد فيلنيوس أجريبا • وكان معنى الرجل الاجتماعى فى الفكر السائد ابان العصر القديم والعصور الوسطى هو الرجل الذى يؤدى واجباته وهو واثق أن غيره سوف يؤدى واجبه أيضا • ولم يكن هذا نتيجة ترتيب تعاقدى بين الناس ، بل كانت هذه الثقة التى تكاد تصل الى درجة اليقين تنبع من الشعور بالصالح العام الذى كان مبدأ من مبادىء النظام الاجتماعى • أما الآن ــ كما أوضح ج • ب • د وبوى ــ فان المجتمع يصوغ صورته النهائية بنفسه ، ولا يقبل الالتزام بأداء ما يجب عليه نحو الدولة ، ولا بتقسيم الأعمال والوظائف • ولا بالتفاوت المترتب عليها • أكثر من ذلك أن المواطنين يعتقدون أن كل ما لا يحبونه أى كل ما لا يشبع رغبتهم وحاجتهم ضرب من التعسف والتحكم • ولا يقتصر الأمر على استنكارهم قيام الدولة ــ وبالتالى استنكار قوانينها ونظمها ــ بل يتعدى ذلك الى تأكيد شكوكهم فى الأحاديث العامة التى تسعى الى الاستخفاف بالعلاقات السياسية والاجتماعية (١) •

---

(١) من المظاهر الغريبة لهذا الاستخفاف محاولة اغتيال الرئيس الأمريكى ريجان فى ١٩٨٢ بيد شاب اسمه جون هنكلى • فهذا الاغتيال لم تتابع السلطات التحقيق فيه ، وكان اغتيال رئيس الدولة أقل أهمية من اغتيال فرد عادى • ان عدم الردع فى هذه الحالة يوضح لنا الى أى حد وصل امتهان منصب رئيس الجمهورية فى الولايات المتحدة التى يقال اليوم انها تمثل مجتمعا نموذجيا •

وهكذا ظهر نوع جديد من الفوضى يتمثل فى النزعة العدوانية عند الرجال العصاميين (صفة للأمريكيين الذين يصنعون أنفسهم بأنفسهم ويبنون مجدهم بأيديهم) الذين يعتقدون أن كل شىء نهب مباح لهم ، لأن كل الخيرات والحقوق التى يفيض بها هذا العالم أصبحت ــ من الناحية النظرية على الأقل ــ فى متناول أيديهم ، وذلك باستعمالهم وسيلة واحدة هى ارادة القهر والغلبة • وهذا مثل أخير للنتائج العقيمة المترتبة على مقولة كانط •

كيف يتسنى فى هذه الظروف أن يكون للشرعية أى معنى ؟ • ويلاحظ دوبوى أنه عندما يمعن المفكرون العصريون النظر فى النظام الاجتماعى القديم تستبد بهم الدهشة عندما يرون أن هذا النظام قائم على رعاية الصالح العام الذى لا يصل الى أيدى الجميع ، ومع ذلك يعتبرونه مقياسا لحقوق كل فرد وواجباته • وردنا على هذه الملاحظة أن القابضين على زمام السلطة لم يكونوا هم الذين يحددون الواقع السياسى النهائى ، كما هو الحال اليوم ، حيث نجد هذا الواقع يقابل بالاستنكار والسخرية ومعه المصادر الأصلية للشرعية • وانك لتجد اليوم أن الكلام على حقوق الانسان ينتهى بحرمان الفرد من ثمرات الصالح العام • ولذلك كان ما نسميه بالاجماع بديلا شاحبا من الصالح العام ، وحقيقة احصائية سريعة الزوال •

ان مجتمعاتنا تصف نفسها بأنها « مفتوحة » ، ولكن الواقع أنها منغلقة على نفسها بحكم انفجار داخلى شبيه بالثقوب السوداء المعروفة فى علم الفلك •والمجتمع المنغلق على نفسه يعنى مجتمعا يرى أنه مستقل بذاته وأنه هو صاحب الرأى المطلق فى شئون ذاته ، وأنه يصنع مجاله الحيوى كما يتراءى له طبقا لمقولة كانط • مثل هذا المجتمع يبدو فى ظاهر الأمر مجتمعا سعيد الحظ لأنه خلا من الشياطين وأحل العقل مكانها • الا أن هذا المجتمع حين طرد الشياطين نبذ فى الوقت نفسه كل بعد من الأبعاد المقدسة كما نبذ أى رجوع الى المصدر النهائى للمعانى السياسية ، وحينئذ يصبح المصر النهائى لهذه المعانى هو لعبة المصالح • وهذه المصالح أمور متغيرة غير ثابتة تخضع للأهواء والمصادفات ، والذى يظن الناس أنهم كسبوه من ذلك هو استقلالهم بادارة شئونهم وانفتاحهم بعضهم على بعض • ولكن ما حدث فى الواقع عندما تجنبوا الاستناد الى أى مرجع خارجى سوى أنفسهم هو أنهم اهتموا بالجانب الاجتماعى بدلا من الاهتمام بالجانب المقدس • وبذلك أصبحت مشكلات الجماعة هى

الأوثان الجديدة التي يتوجهون اليها بالعبادة (١) · لقد فقد حسن التقدير الذى يمكنهم من وضع الأمور فى نصابها الصحيح ، وتقدير الصالح العام المشروع وأصبح همهم منصرفا الى مشكلات الساعة والاهتمام بها الى درجة العبادة ، فكل شيء عندهم يتسم بطابع الاستعجال والالحاح لعجزهم عن حمل الأفراد على الانتظار حتى يحصل كل على حقه ، وعجزهم عن القول بأن هذا الشيء مستحيل أو صعب التحقيق ، أو فى وقته ومحله ، أو هو مخالف للمصلحة القومية ·

وفى ختام هذا المقال أرى لزاما على أن أشير الى بضع كلمات فأقول : ان نظرية العقد الاجتماعى المبنية على افتراض أن الحقيقة لا يمكن أن تعرف تجد فى « العقل المحض » أساسا آخر تقوم عليه الشرعية السياسية · ويا له من أساس واه لا دليل عليه ! ذلك أن المواطن يشعر بأن القوانين التى ترتكز على المصلحة الفردية الخاصة (طبقا لما يمليه العقل المحض) هى قوانين بلا أساس شرعى يصلح أن يكون مبررا لها · ويمكن القول بأن ذلك يفضى بنا الى « أنانية قانونية » أى يفضى بنا الى حالة يقول فيها كل فرد « أنا القانون » · ويبدو أن كلا من كانط وكلزن يريد أن يقودنا الى هذه الحال · والنتيجة المنطقية لذلك هى الفوضى الصارخة على الرغم من أن الرفاهية العامة فى نهاية القرن العشرين وان كان مصيرها الى الزوال تحد من هذه الفوضى · ولذلك فانه اذا زالت هذه الرفاهية تصدعت أركان المجتمع · والواقع أن قيـــام المواطن بمهمة التشريع عن طريق المؤسسات الديمقراطية قد يغريه بأن يأخذ زمام أمره فى يده دون اللجوء الى الدولة والاجراءات البيروقراطية ·

وفى النهاية نجد أن التوازن بين النظام الحكومى والنظام القانونى والاجتماعى لا يمكن أن يتحقق الا بالاستناد الى مرجع خارجى وقوة عليا تسمح لها معاييرها بتطبيق القانون على نفسها ·

---

(١) ما يسمى الآن « بأسلوب الحياة الأمريكية » هو باختصار الاهتمام بأمور وأحداث الحياة اليومية فى مجتمع فقد معنى كل مرجع خارجى (سوى نفسه) فكل الجهود وكل الموارد مسخرة لأمور لا طائل تحتها ، وقد يصل الحال الى حد تقديس الأعمال الروتينية اليومية ، واستخدام الأجهزة الأوتوماتيكية ·

تعاريف جديدة عن : الشرعية والعصرية

جان ماريكو
Jan Maıcu.o -

يسود الغرب منذ ثلاثة قرون من الزمان نوع من تذبذب الرأى بين رؤيتين للعالم ، تتناقض الواحدة مع الأخرى تناقضا تاما . فالعالم وفقا لاحداهما قابع فى جمود عميــق ، الأمر الذى يجعل من الآمال والأحلام والهذيان التقنى أمرا مستباحا . وهو بالنسبة للرؤية الثانية عالم تسكنه روح تضفى قداسة على أجزائه وجوانبه كافة ، اذ تدرجها جميعــا فى « كيان كلى » كبير . ويتجه الفكر هنا الى مذهب « الحلولية » الذى أشار اليه كل من جون طولان John Toland ووليام بليك William Blake خلال القرن السابع عشر ، وهو ذلك المذهب القائل بوحدة الوجودة ، وبأن الله والطبيعة شيء واحد ، وأن العالم المادى والانسان لا يعدوان كونهما مظهرين للذات الآلهية . وهو أيضا المذهب الذى يعارض المذهب المادى الذى يقول به نيوتن ، وبتعبير أدق يناقض التفسير المادى الذى عرف عن هذا الفيلسوف فى القرن الثامن عشر . ولقد حدث عكس ذلك تماما خلال القرن الثامن عشر ، عندما تراجع الى الوراء ذلك العالم السحرى الذى كان مستقرا فى الأذهان فى عصر النهضة ازاء تلك الانتصارات التى أحرزها مذهب «الأوالية» الفلسفية الذى طلع به ديكارت،والقائل بأن جميع حركات الكون ناشئة عن القوة الآلية . أما المذهب البروتستانتى الذى قيل منذ القرن السابع عشر بأنه أحد أقوى عوامل التخلص من السحر والعودة الى الصواب ، فاننا نتساءل عما يحول دون اعتباره لا يزال ، نتيجة لرد الفعل ، يمتد ويســتطيل حتى الآن ، ويتبدى فى الفلسفة القائلة بأن الطبيعة ما هى الا الوجود الملموس والمحسوس للرب ؟ ويوم كتب كالفن Calvin يقول انه ما من شيء يحدث فى الطبيعة الا كان

---

(١) انظر : دى كالفن . معهد الدين المسيحى . باريس . Les Billes lettres ص ٥٢ ــ ٥٦ .

المترجم : موسى بدوى

أثرا مباشرا للارادة الالهية كانت قد أخذت تعترى السرائر نشوة صوفية ، هي تلك النشوة التي استشعرها جان جاك روسو في جنبات الطبيعة . ذلك أنه اذا لم يكن هناك من ورقة شجر تهتز وترتعد أو زفرة تتصاعد الا بارادة الهية ، فان الشعور بالنسمات الفواحة في حد ذاته كان يعني الدخول وراء جان جاك روسو في اتصال مع الله .

هكذا بدا كأن العالم المسحور ، ثم العالم الذي عاد اليه الصواب . قد أخذ كل منهما ينادي الآخر ، ربما في صورة لا دخل لها بمضمون التاريخ . وسوف نلحظ في هذا الصدد أننا نعثر لدى الشعوب التي يسمونها شعوبا بدائية ، أي بعيدا تماما عن تأثير الثقافة الغربية ، بعض القبائل التي تعيش في عالم قد عاد اليه صوابه ، طبعا الى جانب قبائل أخرى من أتباع المذهب الأرواحي (الذين يعتقدون أن النفس هي مبدأ الفكر والحياة العضوية في وقت واحد) ، فضلا عن القبائل التميمية (أي التي تأخذ بعبادة الأشياء المسحورة) . من هنا لم يكن الارتقاء من الاعتقاد بالعالم السحري الى العيش في ظل عالم قد عاد الى الصواب تطورا كبيرا لا مطعن فيه . ولم تتردد ماري دوجلاس Mary Douglas . وهي واحدة من علماء الانسانة Anthropology (العلم الذي يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره وأعراقه وعاداته ومعتقداته) في اثبات بأن فكرة وجود شعور ديني عميق بين الشعوب البدائية هي نوع من اللامعقول (٢) .

على أن ما سوف يقتصر عليه اهتمامنا هنا هو التذبذب بين العالم السحري والعالم الذي عاد الى الصواب ابتداء من الثورة العلمية الكبرى في القرن السابع عشر ، وبصفة خاصة تلك النتائج السياسية التي ترتبت على هذا التذبذب .

ان هذه النتائج جلية وواضحة . ذلك أن المشاركة في حياة الهيئة السياسية تبدو مستحيلة تارة ، وتعرض على أنها شيء مطلق تارة أخرى . والعالم الذي عاد اليه صوابه هو عالم التجميع والفردانية (أي التقريب والتجاور من جانب .. والتفرقة بين الكائنات وتمييز بعضها عن بعض من جانب آخر) ، على حين أن العالم السحري هو عالم الحماسة والاندماج الثوريين . ان الذي يدين بمبدأ الفردانية لا يعنى ولا ينشغل بالجماعة التي يعيش بينها ، ويستخدم الكائنات والأشياء لصالحه الخاص . أما الانسان

---

(٢) ماري دوجلاس (Natural Symbols : Exploration in Cosmology) لندن ــ ١٩٧٠ .

الثورى فانه يحتضن أمته والعالم الذى يعيش فيه فى حماسة صوفية ، حماسة لا يعود معها يتطلع الى ما هو غير صاحبه سواء كان ذلك شيئا أو كائنا على أنه ليس مغايرا له ، وهو ما لا يقره انفرداني • ومن الآثار التى تترتب على التذبذب بين العالم السحرى والعالم الذى عاد الى الصراب أن ألغى نوع من المشاركة فى الغيرية (أى ما يخص الآخرين فى مقابل الأنا) على المنوال الذى يتبع فى مشاركة الروح فى حياة الكون وتلغى به الأسس العلمية التى تجعل هذا التذبذب شيئا ممكنا • فاذا كانت هذه الأسس موضعا للشك فلا يقتصر الأمر على احتمال وجود حياة كونية قد ينكشف عنها النقاب ، وانما كذلك عن وجود فكر وممارسة سياسية قد يتجاوزان الاختيار بين الفردانية والجماعية ، بين الاستقرار والتطور . وبين الحفاظ على القديم والتقدم •

ان الحركات السياسـية التى ترفض فكرة زوال عالم السحر تدريجا ، دون الوقوع فى اثارة مذهب الحلولية ، هى اليوم حركات هامشية . وهى على أى حال لم تحدث اهتزازا فى تمثيل العالم • وتكمن قوة هذا التمثيل فى أنها أدت ، من ناحية ، الى استغلال منظم للمصادر الطبيعية (وهو استغلال ليس هناك سوى أقلية ضئيلة على غير استعداد للأخذ به) ، ومن ناحية أخرى فيما تضفيه من أساس للشرعية النظرية وللممارسات الديمقراطية الليبرالية ، أى لنوع من الأنظمة السياسية التى يستهدف التحكيم فيها الى الحلول محل نظام الحكم وسير العمل والمشاركة فيه •

ويمكن لهذا التمثيل فضلا عن ذلك أن يحدث رد فعل عنيفا ضد النظام الديمقراطى الليبرالى بقدر ما ينطوى عليه من منهج عقلانى يستبعد المشاركة • وبصرف النظر عن حث الناس على الانضواء تحت لواء نظام قانونى معين لتسيير دقيق لدقة العمل فانه يدفعهم على العكس من ذلك الى أن يخلقوا (عن طريق التمرد أو الثورة) مجالات أخرى للمشاركة (السوفييت والمجالس) حيث لم تعد القرارات السياسـية تتخذ على أساس أسلوب معين لسير العمل ، وانما وفقا لمفهوم قد ينبرى للمطالبة بمثل هذه المشاركة لممثليه فى وضع قرار سياسى ، يؤدى فى نهاية المطاف الى الأخذ أو ضرورة المطالبة القسرية بتكتيل المشاعر فى أصوات الشعب أو أصوات الطبقة • وهنا أيضا يستحيل أن تنشأ علاقة غيرية • ولننظر الآن فى الأسس العلمية الكامنة التى جعلت فى الامكان حدوث هذا التذبذب من التجميع الوظيفى الى الادماج الثورى •

★ ★ ★

نعيد الى الذاكرة هنا أنه ابتداء من القرن السابع عشر توقف نظام الطبيعة عن تبعيته لأى مفارقة مقدسة (أى كل ما ليس محلا لجوهر أو

حالا فى جوهر آخر) ، لكى ينضوى تحت تبعية مفارقة ذاتية هى ما يعرف باسم « كوجيتو » بمعنى أدرك وفكر (والكلمة تلخيص لعبارة الفيلسوف ديكارت القائل : أنا أفكر فانا اذن موجود) ، بحيث تكون كلمة نظام التى ترجعها الى الطبيعة أو الى الأمة مفهومة تدريجا على أنها اعادة تسوية لمادة جامدة انطلاقا من مادة مفكرة . واذا كانت الطبيعة لا تتلقى أمرا الا اذا كان هناك « فاعل » قد أمرها به أفلا تكون الأمة بالأحرى تتلقى الأمر من فاعل ؟ ومن غير المهم من يكون هذا الفاعل ،اذ أن المسألة بالغة التعقد . ولنتوقف نحن هنا عند هذه النقطة .

اننا نعرف أن « الفاعل » عند ديكارت ليس فاعلا شخصيا . ذلك أن قانون البداهة يؤكد ، بعد أن نزيح الشك الأصلى جانبا ، ان نظام العالم لن يقوم على أوهــام أو نزوات . ومن الغريب حقا أن الفلســفة الديكارتية التى تضفى على الفاعل كل القدرة التى ينطوى عليها الشك الذى يضنى الكائن ، تجىء بعد ذلك لكى تمحو هذا الفاعل ازاء بعض الأفكار الواضحة والمتميزة . فبعد أن طعن ديكارت فى رسوخ الأشياء من حيث ارتباطها بعلم الكائن يجىء أخيرا لكى يطرح منهجا يجعل هذه الأشياء من الوضوح والجلاء فى ذواتها ، وفى الوقت نفسه فى استقرار تفاعلاتها الداخلية (الآلية) التى تفرض نفسها كضرورة لا جدال فيها . وعند هذا الحد أصبحت أى محاولة للتساؤل أو للاصــغاء ازاء الأشيــاء مستبعدة تماما ، بحيث ان علاقة الانسان بالعالم لا تعود تمر عن طريق « كلمة » من روح تتساءل ، وانما من خلال « رؤية » لاحدى البديهيات . وسوف نسمى هذه الرؤية الخاصة بالنظرة الأيقونية .

وهكذا يتهيأ مع ديكارت شرط امكان وجود اتصال بين الانسان والعالم ، لم يعد يستند على أى شكل من الأشكال على كلمة متبادلة فى الجماعة أو داخل الأنا . واختتمت هذت التهيئة بما يمكن تسميته « نموذج ديكارت » ، أى نموذج من العقلانية ، من أجله أحرز التشبث بالاتصالات الداخلية المحددة الغلبة النهائية على العلاقة الشكلية ، وبتعبير أكثر دقة على موضع الروح فى الشىء . ان الفاعل الذى يصدر الأمر الى العالم الديكارتى هو فاعل لم يعد يتكلم ، وهذا هو السبب فى أنه ليس حقا فاعلا ، وانما هو جوهر ثقيل . ومثل هذا الجوهر لم يعد فيه شىء مشترك مع مفهوم الفاعل . والواقع أن العبارة الفلسفية التى قالها ديكارت تستطيع طرح بعض الافتراضات البالغة الوضوح والجلاء ـ اذ أنها ليست فى حاجة الى جمع غفير للتفكير ـ والماضى والمستقبل ليس لهما فى نظرها أى حساب . كذلك الأعمال التى لا يمكن للفاعل الذى تكون بصورة طبيعية أن يقوم بها .

ان الميل الى الغاء الكلمة لصالح الرؤية فى صك المعرفة يتزامن بشكل لا يمكن انكاره مع الغاء ما يجعل فى الامكان ايجاد علم للكونيات : وهو الحوار بين الروح والكون . ان مذهب اللاكونية (القائل بأن الكون لا وجود له فى ذاته لأن كل ما هو موجود انما هو موجود في الله) له دعاوى مختلفة ، الا أن أكثر هذه الدعاوى أهمية تكمن بلا شك فى اللاامكانية المتزايدة التى يعانيها المحدثون فى ادخال الطبيعة فى أى حديث .

ان أى حديث يدور بين البشر وبين الصمت الظاهرى للأشياء يتطلب أن لا تكون هذه الأشياء مما يعتبر الكلمة الأخيرة فى صك المعرفة . أى أنها لا تطرح للرؤية فحسب ، وانما للسماح أيضا . واذا كان الشيء لا يمكن تصوره تصورا عميقا الا من عند اللحظة التى يكون فيها مسموعا كذلك فانه عند ذلك يتحول بالضرورة الى شيء آخر مغاير له ، اذ أن السمع لا يتيح التقاط المعنى الا اذا كان ما هو مسموع يمكن أن ينسب الى أشياء أخرى سبق سماعها . وما ان تدخل الروح فى اتصال بشيء ينسب الى شيء آخر سواه ، فان هذا الشيء لا يمكن أن يكون هو اصطلاح صك المعرفة .

ان الفكرة التى تقول بأن معنى الكلمة يستخلص لا من علاقة الكلمة بالشيء وانما بعلاقة الكلمة بغيرها من الكلمات ، هى من قبيل الأفكار التى تتردد فى علم اللغة الحديث . فنحن نعرف اليوم أن من غير الممكن تصور معنى للكلمة عن طريق الحدس والتخمين (أى الادراك الفجائى الذى لا يعتمد على خبرة سابقة) ، وهو الطريق الذى يكشف لنا حقيقة الشيء أو الفكرة التى تقابل هذه الكلمة . كما أننا لا نرى الشيء عن طريق الحدس الذى يكشفه لنا من خلال فكرة واضحة متميزة . والشيء لا يهب نفسه لنا الا اذا هو ارتبط بأشياء أخرى ، وهذه هى على وجه التحديد طريقة الربط التى يقال لها Loga . والحق أنه ليس لدينا شيء آخر تحت تصرفنا سوى النموذج الذى يقال له « العقل الأول » أى ذلك الكائن الذى يفصل فى الأفلاطونية الحديثة بين الخالق والكون ، من أجل القاء الضوء على السر الذى به تهب الأشياء نفسها لنا . وهكذا فان العالم لا ينكشف لنا لمجرد أننا نراه ، بل لأننا أيضا نسمعه وندرك معناه . ان المتخصصين فى تاريخ العلوم يعرفون جيدا أن « رؤية » أى حدث جديد ، وهو ما كان باشلار Bachelard يسميه بالحدث الجدلى ، لم يصبح أمرا ممكنا الا عن طريق استئناف « حديث » كان ترابطه المنطقى موضع شك من جراء هذا الحدث . وها كم مثالا آخر : ان مفهوم الفراغ الذى أوضحه توريتشللى Toricelli ومفهوم النجم الجديد الذى توصل اليه ، تيشو براهيه Tycho Braché لم يكونا من الأمور التى يمكن

تحقيقها الا لأن هاتين الظاهرتين قد دخلتا باديء ذي بدء في الأحاديث التي كانت تجرى في ذلك الوقت عن العالم (الجدلية الأرسطوطالية)، ثم بعد ذلك جرى « سماعهما » نتيجة لترددهما في تلك الأحاديث ٠ وكل من الفراغ والنجم الجديد لا يظهران في علم الكونيات لأرسطو ٠

من هنا ليس من الممكن الدخول في حديث عن الأشياء المنغلقة على نفسها ، وهذه الأشياء لا يمكن أن تبدو الا في مظهر « أيقوني » ساذج (أي بمحض ادراك معناها عن طريق استحضار صورتها في الذهن بلا اثبات أو نفي) ، ومن ثم لن يكون من المستطاع بعد ذلك ادراك كنهها٠ وعليه فان العالم الذي يدرج بأكمله في نظرة أيقونية سوف يكون فارغا من المعنى ، ولا وجود له ٠ ونحو هذا اللامعنى أو اللاوجود تسير الأساليب العصرية بالقدر الذي تريد به الحلول محل صلة الروح بالعالم ، عن طريق تصور أيقوني ساذج (٣) ٠

يتضح اذن أن هذه الصلة تشكل شرط امكانية وجود نوع من الغيرية (أي ما يخص الآخر في مقابل الأنا) بين الفاعل والشيء ، أو بين « الذات » و « الموضوع » ٠ ولكن لما كان الشيء ، أو الموضوع ليس هو الفعل العقلي ، أو بالصيغة التي استخدمها هوسرل لما كانت قصدية السريرة لا يمكن أن تلغي نفسها أو تتلاشى في مادتها المحسوسة فان هذه الغيرية لا يمكن فهمها كعلاقة بين غايتين محددتين ٠ وفضلا عن ذلك فانه تبعا لما يقول به هوسرل « من الخطأ الاعتقاد أن الشيء (أو الموضوع) المحسوس من ناحية ، والاحساس نفسه من الناحية الأخرى ، قد يدخلان في علاقة حقيقية الواحد مع الآخر » (٤) ٠ فالغيرية تصبح ، منذ ذلك الوقت ، لا وجود لها الا بالقدر الذي يقبل به الفاعل (أو الذات) أن ترى الموضوع الذي تتابعه قد توارى واختفى ٠ وهكذا يكون الموضوع حاضرا في الاحساس « غيرية » لأنه على نحو ما يكون فيما وراء ما لا

---

(٣) يظهر هذا الاتجاه بصورة أفضل في الايجابية المنطقية والذرية المنطقية ، وهو الاتجاه الى « الغاء » العالم ، مع استبعاد الحديث بين الروح والعالم (الجميع يعرفون مقولة ويتجنشتاين من أن العالم لا يمكن قول أي شيء عنه) ، وهاتان الحركتان الفلسفيتان قد أنكرتا امكانية تلقي المعنى المراد لهذه العبارة أو لعبارة غيرها عن العالم ٠ (انظر أ٠ ج٠ آير : Truth and Logic نيويورك ص ٣٥) ٠ ورغم أن موضوع التحقق من صحة ومعنى أي عبارة بالغ التعقيد ، فان ذلك يتطلب دقة كاملة بدونها ينبغي ترك المراد التحقق منه جانبا ٠

(٥) أدموند هوسرل : أبحاث منطقية ، باريس ، مطبعة جامعة دي فرانس ١٩٥٩ ، ١٩٦٣ الجزء الثاني ص ١٧٨ ــ ١٨٠ ٠

ندركه ، ولأن هذا ال « ما وراء » قد أسند اليه بالحديث الذى ندخله فيه · وكلما كان هذا الحديث حافلا ازداد عطاء العالم نفسه لنا · فصلة الروح بالأشياء تذيب جمود الأشياء فى سريرة تفاعلاتها الداخلية (٥) · ولقد سبق أن رأى بيركلى Berkely ذلك جيدا ، وهو الذى لم يكن يريد أن يسلم أحد فيما وراء ادراكنا بوجود بعض ذرات المادة التى كان الموضوع (أو الشىء) محتوى فى داخلها · فالأشياء بالنسبة لبيركلى ما كانت لتحصل على جوهريتها الا داخل الرابطة التى توحدها مع الروح (روح الانسان او روح الله) · الا أن الخطأ الذى وقع فيه كان تصوره لهذه الروح أنها « نظرة » أكثر من كونها « حديثا » · ويبقى القول بأنه اذ جعل من اللامادية شرطا لاحتمال نشأة الكائنات والأشياء كان بالفعل آخر فيلسوف فى الطبيعة يدرك أن العالم لا يمكن اعادة تشكيله او تصوره انطلاقا من المسلمة التى تقول بأن الأشياء قد وجدت أولا فى نطاق أجرامها · ويوشك العلم الحديث بدوره أن يرفض على نحو ما هذه المسلمة ، اذ اكتشف أن رصد الطبيعة لا يمكن أن ينفصل جذريا عن الروح التى تنصرف الى هذا الرصد ·

انها اذن مجرد أشياء لا ترجع الا الى ذاتها ، وهى أشياء قابلة علميا للانقسام والانشطار ، ويمكن أن تتحول الى رموز فى حديث يمر خلالها وينضوى بذلك فى علم للكونيات · ان قبول أو رفض أى انشطار علمى فى الأشياء يرجع الى قبول أو رفض امكانية وجود الكلمة بين الانسان والطبيعة (٦) · وبالنسبة للكائنات والأشياء المتماثلة مع نفسها (وهى ما يسميه هيديجر Heidegger بالكيانات) فلا وجود لعلم للكونيات · غير أن الكائنات والأشياء المتماثلة مع نفسها تظل غير قابلة للتحول الى محض ادراك معنى ما واضح متميز (نظرة أيقونية) ، اذ أنها تتيح لمن يريد فهمها اجراء حديث يرسى نقاط التعريف بها فيما يتجاوزها هى نفسها ، داخل لا منظور يقيم علاقة بين الروح والشىء ·



---

(٥) تقول فرانسواز داستور : ان ما يراه هايدجر هو أنه يتعين الانفتاح على ما يرد فى اللغة وما لا يظهر معناه جيدا الا اذا هو انمحى · تاريخ الفلسفة .
Histcire de la Ph'loscphie — Gallimard — tome III. ص ١٢٦ ·

(٦) ان قبول انقسام عضوى فى الأشياء هو بمثابة قبول أن هذه الأشياء ليست كما هى عليه · وأعنى بالانقسام العضوى شيئا قريب الشبه لما أسماه هيسرل « الفكرة غير المستقرة أو المعلقة للعالم حولنا » ، واذا كان ذلك صحيحا ، كما لاحظ رينيه شيرير فان ذلك يسمح لنا ـ على حد تعبيره ـ بتجاوز ضرورة « ارجاع كل حواس الكائن الى فكرة الكائن ـ الشىء » · المرجع السابق ذكره (تاريخ الفلسفة) ص ٤٥٠ ·

لقد كان من جراء استبعاد شروط امكانية وجود علم للكونيات ، ابتداء من القرن الثالث عشر ، حدوث تأثير عميق على تطور المجتمعات السياسية فى الغرب ٠

أولا لأن نظام المدينة ، أو الأمة ، كان حتى الثورة الفرنسية مفهوما بوصفه انعكاسا لنظام كونى ، ولأن الاستحالة المتزايدة فى تطوير علم الانسان بالعالم قد ألزم البشر بتجاوز الكلمة فى العلاقات فيما بينهم ، مما ساعد على تفصيل أنظمة حكم تأخذ بسياسة « الاندماج النفعى » ، تماما كما ساعد على حدوث احتجاجات عنيفة ضد هذا الاندماج ٠ وابتداء من ديكارت الذى يقول فى كتابه « خطاب المنهج «Discours de la méthode انه لا ينبغى الشعور بالخوف مما قاله الآخرون ٠ حتى ويتجنشتاير Wittgenstein الذى لم يكن يهمه أن يعرف هل أفكاره الخاصة قد سبق أن وردت فى أفكار آخرين ، وذلك فى مقدمة كتابه عن « المعاهدة المنطقية الفلسفية Tractatus Logico-Philosophicos ، فان الغرب قد بذل جهدا غير منكور لكى يستبدل المعنى الذى ينشأ عن كلمة متبادلة لتحل محله المعقولية الاوالية التى تعطى نظرة أيقونية ٠ ونظرا الى أنه ليس هناك من مجال سياسى خالص الا عن طريق وجود مجال عام يتبادل فيه الكلام فان احلال النظرة الأيقونية محل الكلمة قد نسق المؤسسات والعادات التى كانت تضفى الحماية على هذا المجال ٠

فهل فى استطاعتنا أن نتصور نظاما سياسيا كان أو طبيعيا بغير كلام متبادل ؟ لقد يكون هذا هو السؤال الذى تسلط أكثر من غيره من الأسئلة على العصر الحديث ، بدون أن يطرح صراحة ٠

اننا نعرف أنه ما من نظام سواء كان طبيعيا أو سياسيا منذ القرن السابع عشر الا ويستند على اللامادية الذاتية التى تنطوى عليها عبارة ديكارت المشهورة : « أنا أفكر فاذن أنا موجود » ٠ وعندما كانت المادة فى مطلع القرن السابع عشر تتخلص من الايقاعات الكونية لكى يتشكل بعضها مع البعض فى كتل جامدة ومتقاربة لم يعد باقيا حينذاك فى الكون بأكمله سوى عبارة ديكارت لتجميع تلك الكتل فى نظام عقلانى ٠ ولأن هذه العبارة قد استبعدت امكانية قيام صلة بين الروح والأشياء فانها قد أحالت هذه الأشياء الى تجمعات متفرقة من المادة ، لا يمكن الا لنظرتها الأيقونية تجميع الواحد منها الى الآخر ٠ فهانحن نعرف الآن أن هـذه الروابط لا تستطيع أن تقيم عالما : ذلك أن النظرة الأيقونية هى معامل القوى المتبادلة للمذهب القائل بأن الكون فى حد ذاته لا وجود له ٠ ان

الثمن الذى يدفع فى مقابل استبدال الذات بالعالم سيكون زوال هذا العالم .. اذا جاز لنا هذا القول . عندئذ لن يبقى الا نسيج من العلاقات التى لن تكون قادرة على أن تولد منها شيء من الغيرية فيما بين الانسان والعالم . والأكثر من ذلك ، أنه لن يكون هناك وجود ما يمكن أن يظهر فيما بعد ، فى داخل هذا النسيج .

واذا جاز الآن الاقرار بأن هذا النوع من « اعادة البناء اللاكونى » للعالم قد ترك أثره على التنظيم السياسى فى المجتمعات الغربية أمكن التنبؤ على الفور بما سوف تكون عليه عواقب هـــذا الأثر التى يمكن حدوثها : ذوبان عالم مشـــترك ، اندماج نفعى وليس اندماجا كونيـــا للأفراد ، اختفاء الصلات الغيرية ، وتقلص أهمية الكلمة .

ولنقارن بين عبارة ديكارت بوصفها ركيزة التنظيم السياسى فى ايجاز وبين الملك على سبيل المثال .

ان الملك بلا شك شخصية ذاتية (مثله مثل عبارة ديكارت) ، غير أن النظام الذى يرتكز عليه لا يتوقف على قدرته على الالمام بنظرة واحدة بالشئون العامة فى مجموعها . ان كلمته هى التى توجه شئون الدولة وتبث فيها الحماسة والروح ، وليس التفتيش الأيقونى للأجهزة التى تتكون منها الدولة . من هنا فان شرعيته لا تسوغها قدرته على السيطرة على مجموع التفاعلات التى يسيرها ، أى أن شرعيته لا تتوقف على أى نظرة أيقونية .

وليس هناك شيء من مثل ذلك فى مفهوم النظام الذى انبثق عن « النموذج الديكارتى » . اننا نجد هناك نظام الطبيعة ، وبعده بزمن نظام المدينة أو الأمة ، وقد توقفا على قدرة الفاعل أو الذات على الامساك الفورى الكامل بالموضوع المتصور ، وهى قدرة لا يهم فى القانون من يكون الشخص الذى يتولى تنميتها . من هنا تجيء الشرعية التى يقال لها ديمقراطية المجتمعات الحديثة : ذلك أن منظماتها لم تعد مركزة فى شخصية ملكية أو فى حكم أقلية ، وانما فى شخصية ذاتية يمكن أن يشترك فيها الجميع . ومن سوء الحظ أنه كلما كانت هذه الشخصية الذاتية هى المعامل الملازم للاكونية الطبيعية أو السياسية أدى ذلك الى محو غيرية الأشياء والكائنات . فما هو نظام الحكم هذا ، الذى لا يستطيع معه أحـــد فهم التنظيـــم الاجتمـــاعى الا بشرط التخلى عن ادراك معنى « وجود » الأفراد الذين يتكون منهم هذا التنظيم ؟ وما هى هذه الشرعية التى تتأسس فوق تفريغ الكون السياسى ؟

وكما يبدو فان الشرعية السياسية التي تنبثق عن عبارة ديكارت ليست ملكية ولا ديمقراطية ولا شرعية موهوبة ، انما هى شرعية لامكانية وأيقونية • أنها لامكانية لأنها من حيث المبدأ فى حاجة الى كلمات متبادلة لكى تفصح عن نفسها ، ثم هى أيقونية لأنها تدخل الأفراد فى شمول آلى •

والآن اذا كان من الجائز ، على المستوى العلمى للمبحث النقدى • الشك فى مبادىء العلوم وأصولها المنطقية فى امكان وجود ذات قد انتزعت تماما من العالم الذى تستطيع هى أن تتأمله فى شموله ، فبالمثل يمكن الشك ، على المستوى السياسى ، فى النظرة الأيقونية فى أنها لم تعد تدين بشىء لذاتية الذى تمارس هى انطلاقا منه • ان الشرعية السياسية المنبثقة عن عبارة ديكارت مستبعدة التحقيق ، الأمر الذى لا يجعلها قابلة للتقرير • وما يترتب على ذلك أنه مع محاولة وضع أساس للشرعية السياسية يقوم على ادراك كامل وأيقونى لمعنى المدينة أو الأمة ، فان المجتمعات الحديثة لن تتوقف عن الشك فى امكانية وضع هذا الأساس • أنها قد تكون راغبة فى قيام هذا الأساس على « الذاتية العالمية » لعبارة ديكارت ، ولكنها فى الوقت نفسه لن تكون قادرة على وضع ثقتها فى هذا المشروع • ان مجهودا ضخما يبذل من أجل اعطاء الذات الصورة التى تمثلها كمصدر لكل الشرعية (حقوق الانسان ـ صوت الضمير) من ناحية ، ومن ناحية أخرى هناك شك ملح فى أن يكون هذا المجهود مصيره الفشل ، لكن الأكثر خطورة أنه فيما يتعلق باقامة شرعية كاملة وأيقونية مستحيلة التحقق يجرى تنصيب الأجهزة التأسيسية والسياسية والادارية التى سيتعين عليها ذات يوم السماح بالسيطرة الكاملة (الشاملة) للهيئة السياسية • ولسوف يسأل سائل كيف يستطيع البشر أن ينصبوا فى ترو الأجهزة التى سوف تتولى هذه السيطرة ؟

ان هذه العملية لها فى نهاية الأمر ما يبررها ، من حيث ان سيطرة الهيئة السياسية الشاملة سوف تكون فى خدمة الجميع ، بفضل حزم النظرة الأيقونية وموضوعيتها التى تقوم عليها هذه السيطرة •

غير انه مع التقدم فى هذه العملية بدا كأن احتمال تكوين هذه النظرة الأيقونية يتناقص باستمرار ، مما يجعل الأجهزة المسيطرة عرضة للوقوع فى أيدى عقل حزبى ومتحيز • وعند ذلك يكون الأمر هو العمل على تفادى خطر قيام سيطرة تمارسها أقلية عن طريق الغاء الذاتية الشخصية بوضع نمط للانضباط الذاتى للهيئة السياسية • لقد كان المتوقع وضع رقابة دقيقة على أسلوب أداء هذه الهيئة ، الا أنه باسم النظرة الأيقونية لم يكن بد من أن تدخل فى الاعتبار طبيعة كل عنصر ومجموع تفاعلاتها الداخلية • واذ كانت هذه النظرة غير تابعة لذاتية

خاصة لم يكن فى المستطاع اتهامها بتنظيم المجتمع السياسى بأسلوب تعسفى ، لقد كان يتعين أن تكون نظرة الجميع ، نظرة كل واحد ولا يهم من يكون ، كما يجب أن تكون النظرة العلمية ٠

ومنذ أن أصبحت النظرة الأيقونية مما لا يمكن المساس به ، ومنذ أن أصبح علم الأشياء غير قادر على تنظيم حياة الانسان ، كان من الأهمية بمكان الحيلولة دون أى كن من ممارسة السلطة ٠ ولقد كانت هذه أيضا عملية مستحيلة ، ولو أن فى الامكان انتظار نجاح نسبى ٠ ومن نوع من محو ذاتية السلطة عن طريق تعميم شامل للنظرة التى تكون قد أسستها (أى الأخذ فيها بالمذهب الذى لا يعترف بأى سلطة الا بالقبول العام) ، جرى بذلك الانتقال الى نوع من محو شخصية السلطة عن طريق الالغاء التفاضلى للرغبات الفردية ٠ ان شرعية هذه السلطة لم تعد تستمد من نظام أخلاقى (المجتمعات التقليسدية) ولا من نظـام عقلانى (النظرة الأيقونيـة) ، وانمـا من قـدرته على أحـداث اندماج نفعى من جميـع الاقتصاديات ورؤوس الأموال المختلفة ٠ وعلى ذلك فان فى استطاعتنا أن نعرف « الاندماج النفعى » فى المجتمعات الحديثة بأنه مفهوم تاريخى سياسى معين قررته الصعاب المتزايدة والقابلة أخيرا للأبطال ، وهى التى قوبلت خلال عملية بناء الشرعية الأيقونية ٠

★★★

وهكذا فان الطريقة التى أعاد بها العالم الغربى صياغة مفهوم النظام ابتداء من القرن السابع عشر قد أسهمت فى تغذية عداء هذا العالم لفكرة النظام بصفة عامة ، والنظام السياسى بصفة خاصة ٠ ذلك أنه اذا كان الشك يتناول الذات وقدراته على أن يرتفع الى مستوى الاعتبارات العالمية (النظرة الأيقونية) فان من الشروط التى يجب أن تتوفر فى قدرة أى نظام أن ينصرف الى الشك ، ما لم يكن هناك شىء آخر ابتداء من القرن السابع عشر سوى الذات ، التى تحمل فى داخلها الكثير من الخفايا لكى تشكل النقطة البؤرية التى تلتقى فيها الكائنات والأشياء ٠ ومنذ أصبحت القدرة العامة للذات على احتضان مجموع طبيعى أو سياسى موضعا للشك تعين بالضرورة أن يكتفى بتوازنات آلية بين الأطراف المختلفة فى الهيئة السياسية ، أو أعمال حسابية تشرح حركات الهيئات الطبيعية ٠ ان استحالة تأسيس أنظمة سياسية وطبيعية على الذات التى يقول بهـا ديكارت تجىء لكى تدعم تشكيل أجهزة توجيهية ، بعد أن كان الأمل فى هذا التأسيس قد مهد سرا لمجىء هذه الأجهزة ٠ ويمكن القول كذلك ان زوال العالم السحرى الذى حث عليه انحسار ما هو خاف عن الذات

الانسانية وحدها (التى لم تعد سماوية أو طبيعية) قد كان بمثابة المقدمة العلمية للاندماجات النفعية الكبرى فى العصر الحديث . يضاف الى ذلك أنه ابتداء من القرن العشرين عمل فناء الذات على الاسراع بهذا الاندماج النفعى الذى كان لا يزال الناس يمكن أن يخلطوا بينه وبين نظام ما ، مادام الأمل فى تأسيس بناء الكون الطبيعى أو السياسى على ما هو خاف من الذات التى قال بها ديكارت . وفى سرعة كبيرة لم يعد الأمر يتعلق بعد ذلك بالحد من اضطرابات القرن بارجاعها أبعاد نظام عقلانى . وانما على الأقل بضمان الانضباط الذاتى للمجتمع السياسى ، وهو انضباط سوف يدعمه تطور مفهوم القانون .

★ ★ ★

ان روبرت بويل فى الواقع واحد من آخر الذين فكروا فى القرن السابع عشر فى أن مفهوم القانون ليس له من معنى الا اذا هو اقترن بارادة كائن عاقل . وبالنسبة له فان القوانين الطبيعية قد انبثقت عن الارادة الالهية ، كما أن القوانين المدنية قد جاءت استجابة لارادة الملك
الارادة كائن عاقل . وبالنسبة له فأن القوانين الطبيعية قد انبثقت عن الارادة الالهية ، كما أن القوانين المدنية قد جاءت استجابة لارادة الملك
وبعد ذلك بقرن من الزمان لم يعد أحد يرى أن هناك ضرورة للربط بين قوانين الطبيعة وخالق هذه الطبيعة ، أو أن ينسب قوانين المدينة الى واحد من المشرعين (٧) . ويورد ر. بالمر Robert R. Palmer فصلا له دلالته عن مطلع الثورة الفرنسية . فلقد حدث أن وقع خسوف للشمس ، فكان ذلك فرصة للمتعة والابتهاج . ورغم تدهور المناخ السياسى ، فان أحدا لم يفكر حينئذ فى تفسير هذا الحدث على أنه مظهر لارادة عليا قد أقلقتها الاضطرابات السياسية التى كانت قائمة (٨) . لقد توقف قانون طبيعى عن الارتباط بارادة خلاقة قادرة على أن توحى للكائنات والأشياء بالرغبة فى أن تتحول الى شىء آخر غير ما هى عليه . ولم يمض وقت طويل على ذلك قبل أن يصبح قانون المدينة بدوره مستقلا عن ارادة سياسية قادرة على أن توحى بمثل هذه الرغبة . والواقع أن الذى سيبقى هو المصالح الاقتصادية التى تنسجم فى يسر وسهولة مع أى اندماج نفعى .

اذن فان الأمور الطبيعية والسياسية تبدو كأنها تعمل من تلقاء نفسها ، بحيث لم يعد أحد يرى ضرورة لأن ينسب هذا العمل الى الروح

---

(٧) انظر أ. أ. بسورت The Metaphisical Foundation of Modern Science. حاردن سيتى ١٩٥٤ ص ١٩٨ — ١٩٩ .

(٨) انظر روبرت بالمر (Twelve who Ruled : The Year of the Terror in French Revolution) ص ٤٤

التي ابتكرته • ويتبدى هنا موقف عقلاني يصعب فهمه ، ما دام أبسط جهاز توجيه ينسب الى العقل الذى كان فى البداية قد تخيله • الا أن الانسان لم يعد راغبا فى أن تنسب الأشياء المحيطة به الى شيء آخر سوى الشيء الموضوع أمامه • وحتى حركات الكون فانه ينظر اليها على أنها مجموعة من التفاعلات التى تكونت تلقائيا وبمحض الصدفة الفيزيائية والكيميائية • ومع وجود الكون المنضبط ذاتيا يكون قد تم وضع الأساس العلمي للمدينة النفعية ، المدينة غير ذات الارادة الحاكمة • ان المزيد من الحديث عن النظام فى مثل هذه المدينة شيء فاحش مغاير للشرع ، فمفهوم النظام يتضمن من بين عناصره المنسقة اتجاها الى « تحويل » الشيء الى شيء آخر سواه • وهذه العناصر ليست متماثلة مع نفسها ، ولا ترمى الا الى أن تبقى على ما هى عليه • ان العكس على وجه الدقة هو ما يحدث فى الاندماج النفعى ، اذ أن العناصر المتكافلة فيه مغلقة على نفسها ، ومستقرة علميا اذا جاز هذا القول • وليس هناك أى ميل أو رغبة تسكنها يمكن أن تقودها الى ما وراء كتلتها الجامدة • وانطلاقا من هذا النموذج للاندماج النفى جرى انشاء المدن الحديثة •

ولسوف يتعين بكل تأكيد الانتظار قرنا آخر لكى نرى بلاد الغرب قد بدأت فى قطع كل صلة بين قوانينها وكل سنة أو مرجع ، بناء على رغبة وحيدة وشخصية • ومن المشكوك فيه فضلا عن ذلك أن نوضع نهاية لهذا الانفصال • ان مفهوم الارادة الشعبية ، حتى اذا هو لم يعد يستند الى رغبة شخصية ، ما زال يشيد بفكرة ضرورة أن لا يتولى قيادة أى بلد شيء آخر سوى مجموعة القوانين العادية وغير الشخصية •

ان من غير المنكور أن الديمقراطيات الغربية تميل اليوم الى استبعاد الصدام فى الارادة أو الرغبة فى الشئون الانسانية ، أولا لأن الارادة تجعل التكهن عسيرا فى مادة الاقتصاد ، وأن الاقتصاد هو الذى يتحمل اليوم الحياة السياسية والاجتماعية بأسرها • وثانيا لأن النظام السياسى ينبغى — كما رأينا — أن يكون مطابقا لنظام آلى أعمى ، وهو الشكل الوحيد للنظام الذى لا ينسبنا الى نوع من اللامادية الذاتية التى لم يعد أحد يصدق أنها يمكن أن تصبح عامة • ولقد يمكن أن يكون هناك نوع من اللامادية غير الذاتية قادر على تأسيس نظام كونى وسياسى (وهذه امكانية كانت حقيقة بالنسبة للمجتمعات التقليدية) ، وهو ما لا نستطيع نحن أبناء هذا العصر تصديقه ، حتى اذا كانت مدننا الأرضية بعيدة كل البعد عن كونها مستقلة عن تمثيلنا للعالم • بل انها من البعد الذى ما كان الاندماج ليظهر معه بدون الصورة الجديدة للعالم الذى نشأ بعد الثورة العلمية فى القرن السابع عشر • والآن ، فان المفهوم الذى يتعين وضع

خط تحته لم يعد فيه أى شىء مشترك مع مفهوم النظام الكونى أو السياسى كما هو معروف تقليديا . ولكى نقنع أنفسنا بذلك علينا أن نعود لحظة الى أفلاطون .

يشير سقراط فى أواخر عصر الجمهورية الى الطابع العقلانى للكون بغية حملنا على الاعتقاد بأن المدينة تستطيع بدورها أن تكون منظمة على قاعدة عقلانية . وبعد ذلك بزمن فان أفلاطون وأرسطو « قد نقلا رغبتهما فى قيام مجتمع أفضل داخل طبيعة مثالية « وضعاه » أمام الدولة والفرد كنموذج يحتذى » (٩) . ويتضح هنا أن مفهوم النظام هو بمثابة المعيار (المثال الذى يحتذى) ، أى أنه لا معنى له الا بالنسبة لعناصر « كائنات » أو «أشياء» قادرة على أن «تميل» نحوه بأن تتحول الى شىء آخر غير ما هى عليه (من الجهل الى الحكمة) أو على الأقل ببذل جهدها لتصبح على خلاف ما هى فيه (من عدم الكمال الى الكمال) . ومن البديهى أن النظـام بالنسبة لأفلاطون كان يلزم المجتمع والأفراد باعتناق مثل أعلى ، بحيث لا يشكل اندماجا نفعيا ينظم الكائنات والأشياء كما هى . ونحن نكرر أن اندماجا نفعيا للكون أو للمدينة لا يمكن ادراكه الا بكائنات أو أشياء متماثلة مع نفسها تماثلا تاما : ذرات خالدة أو مستهلكة لا رغبة لها . وبعبارة أخرى أن عناصر أى اندماج نفعى لا ينبغى لها ولا هى تستطيع الاتجاه نحو كمالها الخاص ، أو نحو ما كان يسمى فى زمن مضى « بالكمال الأول » (عند أرسطو حال الموجود المتحقق بالفعل) . حينئذ ــ كما يقول) جاك ايلول Jacque Ellul ــ فى وصفه للمجتمعات التى انبثقت عن الثورة العلمية ــ «فان الذى سوف يبقى ويسود هو عملية الاستبدال الخالدة للعناصر المتجانسة » (١٠) . ونلاحظ فى هذه المرحلة أن الزمن يزول ويتلاشى بوصـــفه بعــدا يمــكن أن تحدث فيــه بعض التغييرات الجوهرية . ومن الأفكار العامة فى تاريخ العلوم أن فلسفة ديكارت ، وهى المثال النموذجى للاندماج النفعى للكون ، تستبعد التوقيت الزمنى ، أى عامل الزمن . وبالتوازى مع ذلك تنزلق المجتمعات القائمة على نموذج الاندماج النفعى بدورها خارج عامل الزمن ، مدركة ــ كما يقول سان سيمون Saint Simon على سبيل المثال ــ أنها عبارة عن « آلات يشترك جميع أجزائها فى تسييرها » (١١) ، أو كما قال كارل مانهايم بعد ذلك

---

(٩) روبير لونوبل « مجمل تاريخ وفكرة الطبيعة » . باريس ١٩٦٩ ص ١١٥ . انظر أيضا (أرنان ماك مولان : النظام الكونى عند أفلاطون وأرســطو) . و « مفهـوم النظام » لسول كونتس ، لندن مطبعة جامعة وشنطن ١٩٦٨ ص ٦٣ ــ ٧٦ .

(١٠) جاك ايلول : الأسلوب التقنى ، باريس ، كالمان ليفى ١٩٧٧ ص ٢٣ .

(١١) سان سيمون : من الفلسفة التطبيقية الى تحسين المؤسسات الاجتماعية . باريس ١٨٧٥ ــ ١٨٧٦ ــ الجزء ٣٩ ص ١٨٠ .

بقرن من الزمان : « مثل عالم لن يكون فيه أى شيء جديد ، وتكون كل لحظة منه تكرارا للماضى » (١٢) ٠

ويمكن استنباط أى رابطة وثيقة تجمع عامل الزمن مع امكانية الملل بالنسبة للكائنات والافراد نحو مكن ، ثمالها او نحو كمالها ٠ ان الزمن ، سواء فى الكون أو فى المدينه ، يتجه الى الزوال فور أن تندمج الأشياء والكائنات فى عمل وظيفى مستقل عن القصدية الطبيعية ، أو « بالتبادل » عن القصدية العمدية ، اللتين يمكن لهذه الأشياء والكائنات متابعتهما ٠ وهنا نتواجد استطالة فى الحالة اللازمنية تصاحب بالضرورة الاندماج النفعى للعالمين السياسى والطبيعى ٠

لقد احتوت فيزياء ما قبل جاليليو Galileo استطالة فى اللازمن لم تكن مفهومة حينذاك ، اذ أن الخليقة بأسرها كانت تتجه الى خالقها ، وما من حركة فى هذه الخليقة كانت معقولة خارج مضمون هذا الاتجاه ٠ الا أن العالم المغلق الذى كان يعيش فيه أجدادنا الأولون ما ان انفجر الى عالم لا نهائى حتى بدأ عصر النسبية ، ما دامت حركات الطبيعة قد أمكن فهمها انطلاقا من أى نظام مرجعى يقع عليه الاختيار ٠ ولم يعد هناك بعد ذلك لا حركة ولا راحة للأشياء ، بعد أن أصبحت حركتها وثباتها غير تابعين لها ، وهما اللذان يرغبان فى التحول الى مكان آخر أو الى حالة أخرى ، ولكن من وجهة نظر يمكن التفرس فيهما من خلالها ٠ ان قانون الجمود الذى يلازم نسبية جاليليو للحركة وأسس لا نهائية العالم يجعل من الحركة حالة لها الصفة التى يتميز بها السكون ٠ فكيف كانت الحركة تقدر، منذ ذلك الحين ، على الاشارة الى الرغبة أو النزوع الى شيء ما ؟ ان الدعاوى العقلانية التى مهدت الطريــق أمام المفــاهيم العقلانية للحركة قد توقفت منذ القرن السابع عشر عن الاستناد الى المسلمة التى تقول بأن أى حركة انما يتجلى فيها نزوع الى التحول الى مكان أو الى حالة من الكمال ٠

ولدى زوال « الصلة » بين الروح والعالم المقابل لها فى الأشياء ، وتلاشى كل نزوع نحو أى هدف ، وبتعبير فلسفى لهذا النزوع نقول نحو حركة لها « الكمال الأول » ، يمكن للأشياء فى الحالتين ، اما أن تكون مدركة ومفهومة ، واما أن تتحرك فى استقلال عن مسلمة الحركة ذات الكمال الأول ، وهو ما قد يدخلها فى حديث الخالق أو فى رغبة الكمال ٠

---

(١٣) كارل مانهايم : الأيديولوجية واليوتوبيا ٠ باريس ١٩٥٦ ص ٢٣٢ ٠

ومن البديهي أن النظام ، ابتداء من أفلاطون وحتى توماس ، لم يكن هو وسيلة الاندماج النفعي . فقد كان للنظام طابع معياري اذ كان يلزم الفرد والمجتمع بالتطلع الى مثل أعلى ، وان هذا المثل الأعلى كان بدوره موضع رغبة تتولد لاستقلال ذاتي نسبي في الحركة ذات الكمال الأول للمتحركات غير الحية والحية (بما في ذلك البشر) .



انه لخطأ اذن الاعتقاد بأن العصر الحديث قد تخلص من كل عقوبة كونية في تنظيمه للعلاقات الانسانية ، اذ أن الأنظمة السياسية الحديثة ليست بدورها مستقلة عن علم الكونيات ، وانما هي تابعة له . أو هي بالأصح تابعة لانعدام وجود علم للكونيات . ويبقى بعد ذلك نوع من الصلة بين المدينة الأرضية والسماء ، بيد أن هذه الصلة بدلا من أن تضع المدينة في علاقة مع نظام استعلائي رفيع الشأن (عند كانط صفة للمعاني أو المبادىء التي يعتبرها خاصة بالفكر وحده ويدعوها باطنة أو ذاتية) قد وضعتها في علاقة مع الفضاء اللانهائي للعالم الجديد الذي وجد مع ديكارت ، وهو فضاء يلغي ـ من ناحية ـ شرط القدرة لدى كل حركة ذات كمال أول ، ومن ناحية أخرى يؤسس امكانية وجود نوع من الاندماج النفعي . ومع الفضاء اللانهائي والمدينة الآلية انفصلت الحرية الانسانية عن كل نظام كوني أو سياسي في محاولة لتحقيق الذات ، في نوع من الفراغ الكوني والسياسي .

وهكذا أسهم تياران اثنان في تشكيل المدينة الحديثة . ويؤدي أحد هذين التيارين الى مفهوم للنظام كان يجعل النظام القائم غير مقبول على المدى الطويل بوضعه مصدر النظام داخل لا مادية ذاتيـة لم يكن في المستطاع تعميمها ، كمـا كان يؤدي الى اسـتبداله بنوع من الاندماج النفعي . وكان التيار الثاني يقود الى افراغ السـماء ، ويقر مفهـوما « فاوستيا » للحرية الانسانية . وهكذا اضطر الانسان الى الانسحاب الى دائرته الخاصة محاولا أن يحقق فيها الحرية التي لم يعطها له الطابع الآلي للكون أو للمجتمع السـياسي . لقد ولدت الفردانيـة ، وكذلك شقيقتها اللدود الرومانسية السياسية ، حاملة معها انطلاقات ثورية نحو حرية المشاركة . وفي هذا نعثر على التذبذب الذي أشرنا اليه في بداية هذا المقال .

واذا نحن ازددنا اقترابا من النتائـج التي أسفر عنهـا المذهب الفرداني وجدنا أنه كلما ازداد بحث الفرد عن حريته في الاسـتمتاع بحياته الخاصة توقع من الدولة أن تتحول الى آلة منضبطة ذاتيا تزيد

الثروات ومصادر المال • ولما كانت الحرية السياسية لم تعد تفهم على أنها مشاركة في نظام المجتمع فان الشرعية السياسية تكمن بصفة خاصة في قدرة الدولة على توسيع حجم ميدان ممارسة حرية الاستمتاع • ان زيادة الناتج القومي ، ومضاعفة الدين العام ، وضخامة مشاكل الضرائب ، واعادة توزيع الدخول : هي جميعا ظواهر تضفي في أنظار المتخصصين طابعا خاصا على المجتمعات الصناعية الحديثة • لكن الحقيقة التي يتعين تركيز القول عليها بصفة خاصة هي أن هذه الظواهر ليست بأى صورة من الصور ثمرات تطور تاريخي لا رجعة فيه • ان لهذه الظواهر منطقها الخاص ، فابتداء من اللحظة التي يبدأ فيها الاندماج النفعي في الدول الحديثة يتعين ضمان حرية المتعة والعمل على زيادتها ، حيث ان السلطة لم يعد في يدها وسائل أخرى لكى تعلن بها شرعيتها وممارستها لها • ومرة ثانية نقول انه ما لم يرفض هذا النوع من الشرعية بقوة وعنف باسم المشاركة الكاملة والشاملة في حياة المجتمع فان ذلك سيظل باقيا • وهذا الرفض سوف يؤدى ـ كما قال ماكس ويبر Max Weber الى طريق مسدود متى اشتد فانه سوف يعود بالمجتمع بالكثير من الحماسة الى طريق الاندماج النفعي •

وهكذا فان مثال ديكارت النموذجي باعلانه غير المباشر لفكرة نظام لا يستند على أى مذهب لا مادى كان قد وقف الى جانب نمو الأنظمة السياسية التي تشكل زيادة الانتاجية لها مصدر الشرعية الوحيد • ومن يتأمل ذلك لا يرى من ناحية أخرى أى وسيلة تستطيع الدولة الحديثة الحصول عليها لكى تؤسس بها شرعيتها • ان القيم والرموز والقوانين والهبات لم تعد قادرة ـ في نطاق الاندماج النفعي ـ على القيام بأى دور • لقد تم الانتقال من الشرعية السياسية التي كانت راسية منذ القدم حتى عصر النهضة في نظام يؤمن الحركات ذات الكمال الأول ويحفزها للعمل الى شرعية قائمة على الفاعلية الادارية للجهاز السياسي ، وذلك منذ ظهر مثال ديكارت النموذجي • هذا النوع الجديد من الشرعية ، الذى كان في دور التكوين خلال القرنين الأخيرين ، قد ظهر بكل جلاء ووضوح في منتصف القرن العشرين ، في وقت كانت فيه جميع دول الغرب تسعى لتعويض شرعية تقليدية ، مؤكدة أنها لا تمارس سلطتها الا لكى ترتقى بالتنمية الصناعية (١٣) • واطلاقا من هذه الوجهة من النظر فان ذلك السحر العجيب الذى أحدثه بين الماركسيين موضوع السيطرة على ملكية

---

(١٣) جان فرنكو بودجى : تطور الدولة الحديثة ، ستانفورد ، مطبعة الجامعة ، عام ١٩٧٨ ص ١٤٦ •

وسائل الانتاج هو مما يسهل شرحه . فاذا كانت شرعية الدولة الحديثة حقا هى التى تقوم بصفة خاصة على قدرتها على زيادة رفاهية المواطنين كانت الدولة التى تعد بزيادة الرفاهية المتساوية للجميع هى وحدها الدولة الشرعية . ومن هنـا فان التفكير فى أنه يكفى الغاء الملكية الخاصـة لتأسيس دولة العـدل ليس الا خطـوة واحـدة . واذ افترض الماركسيون بصفة مبدئية قيام هيئة سياسية متخلصة من كل سحر مستندين فى ذلك الى أسباب معقولة فانهم لم يكونوا قادرين على تحويل الشرعية السياسية الى أى قيم كانت ، بحيث انهم لم يستطيعوا تصور هذه الشرعية ، وقد استقرت حقا ، الا من الوقت الذى تم فيه تنظيم الانتاج بواسطة الجميع وللجميع .

ولكن هل الشرعية التى تقوم على عقلانية المجتمع والتى تضـمن التقدم المادى لا تزال شرعية ؟

لقد طرح كثيرون من المنظرين السياسيين هذا السؤال على أنفسهم . ومن بينهم كارل شميت Carl Schmitt الذى جاءت اجابتـه عليه بالنفى (١٤) . وهو يقول ان شرعية الدولة الحديثة ، أى مجموع القواعد والاجراءات التى بموجبها تتخذ بعض القرارات السياسية ، لا تعتبر شكلا جديدا للشرعية ، وانما هى على العكس من ذلك الغاء للشرعية . ويتعلق ذلك فى رأيه بأن فى مفهوم الشرعية اشارة الى واحدة من القيم الأخلاقية ، وهى اشارة لم يعد لها بداهة وجود فى الاندماج النفعى الذى يرسم الآن خط سير الدولة كائنة ما كانت ، فضلا عن وفرة الحديث عن القيم ، وحقوق الانسان ، ومصير الأمة . وكلما استقر هذا الاندماج فى مكانه ازداد انزلاق الأمم الحديثة الى ما وراء الخير والشر ، فى مملكة الادارة الشاملة للحياة والممتلكات .

ويتوقف الأمر هنا بكل تأكيد على نزعة معينة ، مثلها مثل جميع النزعات التاريخية ، الا وهى نزعة العمل على اسقاطه . ثم ان الدلائل التى تبشر بسقوطه ليست معدومة .

جان داريكو
جامعة جنيف

---

(١٤) انظر كارل شميت : القانون والشرعية ـ ميونيخ ١٩٣٢ .

الشرعية : شيء وهمي ؟

سرجيو كوتا

من الملاحظ أن كلمة « الشرعية » ومشتقاتها (مثل كلمة شرعي ومشروع الخ) شائعة الاستعمال في اللغة العلمية وفي اللغة الدارجة على السواء ، حيث تستعمل في مجالات عديدة : ففي المجال القانوني توصف الأسرة بأنها شرعية اذا تكونت نتيجة عقد نكاح شرعي ، وفي المجال السياسي يوصف الملك بأنه شرعي اذا تولى مقاليد السلطة بطريقة شرعية . وسأقتصر في مقالي هذا على البحث في هذا المجال الأخير حيث تعني الشرعية في اللغة السياسية المعتمدة المبدأ أو المعيار الذي يستخدم في اثبات شرعية السلطة السياسية (التي تتمثل في الفعل والأمر) وما تستلزمه من الطاعة أي الانقياد العام لهذه السلطة .

واللجوء الى تبرير السلطة واثبات شرعيتها (والطاعة الواجبة لها) أمر ضروري ، لسبب بسيط ، وهو أن السلطة تنشيء علاقة من الرياسة والمرءوسية ، والحاكمية والمحكومية بين الشخص القابض على زمام السلطة والأشخاص الخاضعين له والمنفذين لأمره . وهي علاقة غير متكافئة من شأنها أن تثير الاشمئزاز والامتعاض ، لأن الرؤساء والمرءوسين (الحكام والمحكومين) كلهم بشر . واذا فرضت السلطة على المحكومين لم تلق قبولا لديهم ، ولم يكتب لها الدوام . ومن هنا كان تبرير السلطة واثبات شرعيتها أمرا واجبا لمصلحة الذين يمسكون بزمام السلطة قبل غيرهم . والمقصود بتبرير فعل ما أو موقف ما هو اثبات أن هذا الفعل وهذا الموقف له ما يبرره ، أي أنه شرعي ، وفي قضيتنا هذه يكون المعنى أن الموقف غير المتكافيء الناشيء عن وجود السلطة له ما يبرره أي أنه شرعي .

ومن المناسب ايراد ملحوظة هامة في هذا المقام ، وخلاصتها أننا اذا تحدثنا عن وجود شيء ما فان ذلك لا يعني أن هذا الشيء موجود في

المترجم : أمين محمود الشريف

اللحظة الراهنة فقط ، أى فى الزمن الحاضر ، بل ان هذا الوجود ينسحب على الماضى الذى برز هذا الوجود منه ، كما أن الباب مفتوح لامتداد هذا الوجود فى المستقبل • وتأسيسا على ذلك نقول ان شرعية السلطة لا تقتصر على ساعة اسنادها الى الحاكم ، أى أن يكون اسنادها اليه بطريقة شرعية ، بل يجب أن يمارس الحاكم هذه السلطة بصورة شرعية على امتداد حكمه ، أى لا بد من الجمع بين شرعية « الاسناد » وشرعية « الامتداد » • وهذا التوضيح على جانب كبير من الأهمية ، لأن الذى يحدث فى أغلب الأحيان هو مراعاة شرعية الاسناد وحدها ، أى تولى الحاكم سلطاته بطريقة شرعية • أما ممارسة الحاكم لسلطته بطريقة شرعية طوال مدة حكمه فهذا أمر يتجاهله الحكام غالبا ! وجدير بالذكر أن شرعية الاسناد لا تقتضى شرعية الامتداد بالضرورة • وقد أدرك مفكرو العصور الوسطى ذلك المعنى بكل وضوح ، وميزوا بين شرعية الاسناد وشرعية الامتداد • ولذلك يجب الجمع بين هذين النوعين من الشرعية اذا أريد أن تكون السلطة شرعية تماما ، والا أصبحت هذه السلطة محلا للنزاع ، وأصبح بقاؤها محفوفا بالأخطار •

ولنرجع الآن الى الحديث عن اشتقاق الكلمات ، فنقول انه لانزاع فى أن تبرير السلطة يهدف الى بيان أن السلطة لها ما يبررها ، ولكن ما هى طبيعة هذا المبرر ؟ هل المقصود أن تكون السلطة متفقة مع مبادىء القانون والعدالة (وهذا المعنى أدبى) أم المقصود أن يكون هذا المبرر هو المصلحة والمنفعة المحضة (وهذا المعنى مادى) ؟ والجواب عن هذا السؤال يكمن فى كلمة الشرعية نفسها ، اذ أن هذه الكلمة تعنى « مطابقة القانون » وامتثال أحكامه • وعلى ذلك فالسلطة التى تطابق القانون وتتمثل أحكامه لها ما يبررها أى أنها سلطة شرعية • وجدير بالذكر أن تبرير السلطة على أساس الرجوع الى القانون أدعى الى الاقناع والاقتناع ، لأن القانون ثابت لا يتغير (خلافا للمصلحة والمنفعة) من المبدأ الى النهاية ، وبالتالى يمكن تبرير السلطة من المبدأ الى المنتهى أى من مبدأ اسنادها الى نهاية امتدادها •

الشرعية شيء وهمي :

وهذا الاشتقاق الذى تحدثنا عنه يتيح لنا أن ندرك المعنى الذى تنطوى عليه كلمة « الشرعية » • ذلك أن القانون الذى يسبغ على الحاكم حق الحكم ويفرض على المحكوم واجب الطاعة هو وحده القادر على استقرار الموقف غير المتكافىء الناشىء عن علاقة السلطة ، فبفضل القانون لا يعتمد هذا الموقف على ارادة القابض على زمام السلطة ، بل يعتمد على قاعدة تسرى على الحاكم والمحكوم معا •

ويترتب على شرعية السلطة نتيجتان : الأولى خضوع هذه السلطة للقانون ، والثانية اعفاء صاحب السلطة من الاعتماد على القوة المادية ، وهى قوة تحفها الأخطار دائما ، وتعتمد عليها السلطة غير الشرعية ، كما يتضح ذلك من التحليل الذى أورده ميكيافلى فى كتابه « الأمير » · وعلى ذلك فالشرعية من شأنها أن تحول السلطة الفعلية (القائمة بحكم الواقع) الى سلطة « شرعيـة » ، وينتج من ذلك أن الالتزام السـياسى هو فى جوهره التزام قانونى بين طرفين هما الحاكم والمحكوم ، يضفى على الأول « السلطة » بمعناها « الكلاسيكى » (القديم) وهو المعنى الذى ردده فى عصرنا الحديث كتاب مختلفون ، مثل : ماكس فبر ، وحنا أرندت ، وبرتراندى جوفينيل ·

أى قانـون ؟

معنى كلمة « الشرعية » فى غاية الوضوح ، وهو « سيادة القانون » لا سيادة القابض على زمام السلطة ، فالقانون هو الحاكم كما يقول المثل المشهور المأثور عن العصور الوسطى · ولكن هذا المثل يصبح أمر شكليا محضا ما لم تتحدد طبيعة القـــانون تحديدا دقيقـا · ولم يكن الفكر الكلاسيكى (الاغريقى والرومانى والمسيحى) فى شك من ذلك ، اذ كان يؤمن بوجود قانون يسمو على ارادة الحاكم والمحكوم ، أعنى العناصر المكونة لأى جماعة سياسية مهما كان عددها ·

وكان هذا القانون يسمى خلال العصور التاريخية المختلفة باسم القانون الطبيعى (مجموعة من القواعد العامة التى يمليها العقل والفطرة السليمة كالصدق فى القول وحسن المعاملة والحكم بالعدل ·· الخ) · وكان هذا القانون الطبيعى هو القانون السائد فى أرجاء الامبراطورية المسيحية التى كانت عبارة عن نظام سياسى عالمى · وكل قانون من هذا القبيل (أى خاضع للقانون الطبيعى) هو الذى يضـفى الشرعية على السلطات الخاصة ·

وفى هذا الاطار الثقافى العام ، الذى كان محتواه متجانسا برغم اختلاف صوره الخاصة ، استقر أساس الشرعية · ولكن الأمور تغيرت منذ أصبحت الفكرة القديمة عن قانون يسمو على السياسة ويحكم نظاما سياسيا عالميا محلا للشك والاعتراض أو الرفض من جانب عدد كبير من المفكرين المحدثين (عارض الفيلسوف الألمانى ليبنتز بوجـــه خاص فى هذه الفكرة) · وهكذا دخلت فكرة الشرعية فى مرحلة فكرية ثانية تهدف الى حل هذه المشكلة بما يتفق مع الأفكار الجديدة ·

وتهدف الحلول النظرية المختلفة لهذه المشكلة الى اخضاع السلطة للقانون • ولما كان مفهوم القانون قد تغير فقد اكتسبت الشرعية كما سنرى مصدرا جديدا • ويمكن اجمال هذه الحلول فى أربعة أمور :

١ ــ يرى أصحاب نظرية « الحالة الطبيعية » (أى الحالة البدائية الأولى التى كان الانسان يعيش فيها قبل أن تفسده الحضارة) من روسو الى هوبز (فيلسوف بريطانى) أن مصدر الشرعية هو عقد اجتماعى بين ولكنه ليس سوى « الشكل » الذى اتخذه اجماع « الارادة » الحرة بين الحاكم والمحكومين • وواضح أن العقد فكرة قانونية وعمل قانونى ، ولكنه ليس سوى « الشكل » الذى اتخذه اجماع « الارادة » الحرة سين الأطراف المتعاقدة (أى أنه عقد ضمنى لا عقد مكتوب) وهم الأفراد • وهكذا قام العقد على ارادة حرة مؤثرة •

٢ ــ يرى الملكيون التقليديون ــ وأشهرهم شاتوبريان على الاطلاق ــ أن مصدر الشرعية هو الوراثة الشرعية للسلطة (يخرج بذلك الورثة غير الشرعيين) • وميزة هذه العادة هو الدوام والاستمرار • وهذه العادة هى ظاهرة قانونية أيضا ، ولكن وجودها مرهون بالارادة الجماعية الضمنية •

٣ ــ وترى التقاليد التى يمكن أن توصف بأنها جمهورية أن القانون المبرر للسلطة هو ما أملاه الآباء المؤسسون للجماعة السياسية (طبقا لصورة غير تعاقدية من فكرة روسو) والآباء المؤسسون للتقاليد الأمريكية التى جددها اليوم الفيلسوف الأمريكى وولتر لبمان • ولا حاجة بنا الى القول بأننا نجد هنا أن الارادة هى أيضا المصدر الرئيسى للشرعية•

٤ ــ وترى النظرية القانونية السائدة فى الوقت الحاضر أن شرط شرعية السلطة هو « الدستور » أى القانون الاسمى فى البلاد (أوستن ، كلزن ، بوردو) • ويبدو أن الارادة تختفى هنا ، ولكن كلمة « دستور » هى غطاء لجوهر الارادة عند واضعيه •

ومن الخلاصة الموجزة التى عرضناها هنا يتضح بكل جلاء أن كل هذه النظريات تعزو المصدر الفعلى للشرعية الى الارادة ، على الرغم من اختفائها وراء ستار الشكل القانونى المحض • ولذلك ألا يكون من الأجدر أن ترفع هذا الستار ؟ ونقول بكل صراحة ان الارادة السياسية هى التى تقرر الشرعية ؟ وهذا بالطبع هو عكس جذرى للعلاقة الكلاسيكية (التقليدية) بين النظام القانونى والنظام السياسى حيث ان الأخير هو الذى يصبح من ذلك الوقت فصاعدا أعظم نفوذا من النظام الأول • وهذا العكس نجم عن ظهور النظرية السياسية القائلة بأن الشعب هو صاحب السيادة •

وهكذا نصل الى نظرية سياسية محضة للشرعية ، متحررة من الاعتماد على النظرية القانونية ، ذلك أن ارادة الشعب صاحب السيادة هى التى تضفى الشرعية على ارادة واضعى الدستور ، وبالتالى ارادة الذين يحكمون (سواء بالاستفتاء أو الانتخاب ، أو الهتاف والتصفيق كما يقول كارل شميت) حيث ان ارادة الشعب هى التى تصنع القانون ٠

هل يمكن أن تقوم الشرعية على أساس سياسى ؟

ان النتيجة التى يميل اليها الفكر الحديث (وان لم تكن هى النتيجة الوحيدة) هى أبعد من أن تكون مرضية ٠ ذلك أن الارادة الشعبية لا يمكن تحديدها بسهولة كما لا يمكن أن تكون موحدة ٠ فقد تبدو السلطة شرعية فى نظر بعضهم ، وغير شرعية فى نظر غيرهم ٠ صحيح أن مبدأ الأغلبية الذى يستند اليه فى حل هذه المشكلة يخفف من حدة هذا العيب ، ولكنه لا يزيله تماما ٠ ذلك أن هذا المبدأ لا يضمن أن تكون الأغلبية فى جانب الحق (لقد أصاب مولنر فى تذكيرنا بهذه الفكرة) . ولا يضمن الا تمتع الأغلبية بالقوة والنفوذ ٠ وهنا يطالعنا هذا السؤال : هل القوة المادية التى تتمتع بها الأغلبية لها صفة الشرعية أم لا ؟ هذه هى المشكلة الأولى التى تواجهنا ٠

يضاف الى ذلك أن مبدأ الأغلبية لا يمكن تحقيقه أى ابرازه من دائرة النظر الى دائرة العمل الا بمقتضى قانون يقرره ، وبذلك يضفى الشرعية عليه ٠ ولكن الشرط اللازم لشرعية هذا القانون هو ارادة « أغلبية » الشعب ٠ بيد أن هذه الأغلبية تحتاج بدورها الى اضفاء الشرعية عليها ، وهكذا ندور فى حلقة مفرغة لا يدرى أين طرفاها ٠ وهذه هى المشكلة الثانية التى تواجهنا ٠

وربما بدا لنا أن هذه المشكلات المتعلقة بسيادة الشعب ترجع الى اعتبارات قانونية شكلية ومماحكات لفظية صغيرة ٠ وعلى أية حال فانى أترك هذا الأمر جانبا ، وأتحدث عن مشكلة أخرى هى أن الارادة الشعبية بطبيعتها متقلبة ومتغيرة ، فالعقد الأصلى الذى انعقد بين الحاكم والمحكومين يمكن الغاؤه فى أى وقت ، وهذا ما اعترف به كل من الفيلسوف البريطانى هوبز والفيلسوف الألمانى اسبينوزا صراحة ٠ ثم ان العرف الجارى قد يبطل مع الزمن نتيجة تحول مطرد ـ وان كان بطيئا ـ فى الارادة الضمنية التى أيدته ٠ وكذلك ارادة الذين انتخبهم الشعب لوضع الدستور تتعرض باستمرار للشك والطعن من جانب من ينتخبهم الشعب نفسه لوضع دستور آخر كلما بدا للشعب أن يغير ارادته ٠ وخلاصة القول أن الارادة متى تحررت من القانون الذى يعصمها

من التناقض لا تلبث ان تناقض نفسها ، لأنها ارادة اعتباطية غير ثابتة كما اشرنا انفا . ولكن الشرعيه - كما نعرف جيدا - ليست محصورة على خطه واحدة ، بل هي ممتدة على طول الزمن ، وبعبارة أخرى ان الشرعية ليست شرعيه الاسناد فحسب ، بل هي شرعيه الامتداد ايضا . ومن ناحيه اخرى فان الارادة تحتاج الى قوة كافيه تمكنها من فرض التغييرات المطلوبه . وهكذا تضاف الى المشكلتين السابقتين مشكله ثالثه ، ونجد أنفسنا في طريق مسدود لا مخرج منه .

وازاء ذلك كله يراودنا هذا السؤال : هل ثمة وسيلة لاقرار شرعية السلطه (في حالتي الاسناد والامتداد) على أساس سياسي ؟ هل ثمه وسيلة للخروج من مارق الارادة المتقلبة المتغيره التي تتمثل في شعار الملوك ذوى السلطان المطلق الذين يقولون : هذه هي ارادتي ! وبخاصه اذا علمنا أن الارادة والقوة ظاهرتان متلازمتان بحيث لا يتصور انفصال احداهما عن الأخرى .

في رأيي أنه لا مجال لرفض فكرة الارادة الشعبية ، وبخاصة لأن هذه الفكرة ليست بدعة مستحدثة ، بل هي قديمة ، وعلى أساسها قامت الديمقراطية في أثينا ، وعلى أسسها قامت امبراطورية الرومان . وكذلك شاعت هذه الفكرة في العصور الوسطى . وفي رأيي أنه من الضرورى اتخاذ معيار سياسي دقيق (أي بدون الرجوع الى القانون ، بالمعنى المعروف اليوم) لتبرير شرعية السلطة والارادة الشعبية معا بحيث ينأى بهما عن التعسف .

ويقترح علينا « مولنر » العودة الى الفكرة القديمة عن « الصالح العام » ، منوها بأن هذه الفكرة يمكن أن تبرر ذلك . وانى أوافقه على ذلك . ولكن لكى نفهم معنى هذه الفكرة (في عالم الواقع لا في عالم المثل الأعلى) يجب علينا أن نوضحها بتحديد حقيقة الوضع السياسى في الجماعة السياسية فنقول :

ان المدينة تبدو في ظاهر الأمر عبارة عن مجموعة المواطنين الذين يقيمون فيها . ولكن اذا تعمقنا في التحليل بحيث ننفذ الى معنى الحقائق الواقعية (أو روحها كما قال مونتسكيو) وجدنا أن هؤلاء المواطنين يكونون « هوية جماعية » (تسمو على الهوية الفردية) لمجموعة من الكائنات البشرية . كل كائن منهم يتحدث عن نفسه بكلمة « أنا » ولكنه في الوقت نفسه جزء من « نحن » ، كما نقول : نحن الايطاليين ، نحن الفرنسيين .. الخ) . والانسان لا يستطيع أن يقول « نحن » الا عندما يدرك ويلاحظ هوية جماعية عامة تسمو على هوية الفرد . وهذه الهوية

هى من الأمور « الطبيعيه » التى تكتسب بفضل الميلاد بين مجموعة من الناس · أما الشخص الأجنبى الذى ولد فى الخارج فلا يكتسب حق المواطنة الا بعد منحه الجنسية · ولكن هذه الهوية الجماعية لا تنفصل عن الثقافة ، اذ تتشكل بواسطة اللغة ، والعادات ، والقيم ، والتاريخ ، وكلها مقومات الثقافة بين الجماعة · ولما كانت الهوية الجماعية أعم من الهوية الفردية مع اتصافها بالخصوصية لخصوصية الثقافة فانها تعنى انتماء « أنا » الى الجماعة عن طريق الانتماء المشترك الى « نحن » · وعلى ذلك كان المواطن عبارة عن مواطن مشترك أو مزدوج ·

وهذه الهوية الجماعية هى التى تعبر عن حقيقة الصالح العام الذى هو الصالح العام الجوهرى للجماعة · واذا انعدمت هذه الهوية أصبحت الجماعة صورة بلا حقيقة ، وتلاشت فى مجموعة فوضوية من الأفراد الذين لا جذور لهم · ولكن يخطىء من يظن فى ضوء ما ذكرته أن الصالح العام هو صالح « الكل » مفروضا على الأفراد الذين يكونون هذا الكل : الكل الأكبر الذى تتألف أجزاؤه من الأفراد كما قال روسو · ولكن هذا الصالح يوصف بأنه « عام » لأن الهوية الجماعية تشمل كل « أنا » و « أنا » وهو جزء حى من « نحن » الذى يكمل الهوية الفردية ، وبذلك يمهد الطريق لظهور الفرد الحقيقى · والصالح العام ليس سوى صالح الجماعة لأنه « عام » ، أعنى أنه بفضله وبواسطته يتصل الأفراد بعضهم ببعض ، ويتعايش الأفراد بعضهم مع بعض ·

يضاف الى ذلك أن الصالح العام يتضمن ـ من جهة ـ مشاركة جميع الأفراد فى وجود الجماعة السياسية التى ينتمى اليها هؤلاء الأفراد ، حيث ان هذا الصالح العام هو الصالح الشخصى لكل منهم ، وبذلك يبرر الرجوع الى ارادة الشعب · ومن جهة أخرى فانه يجعل لهذه الارادة مرجعا ترجع اليه وهو الشعب (حيث ان الهوية الجماعية أمر وهمى) ، وبذلك يعصمها من التعسف · ولما كان كل تنظيم اجتماعى يحتاج الى شكل معين من السلطة فان هذه الارادة سوف تكون شرعية عندما تنطلق فى الابتداء (الاسناد) من الصالح العام ، (وذلك باسناد السلطة الى الحاكم على أساس الصالح العام) وعندما تجسد فى ممارستها الصالح العام · ولذلك كان هذا هو الأساس الواقعى والمعيار الحقيقى لشرعية السلطة : فالسلطة التى تحافظ على الصالح العام وتزيد منه هى السلطة الشرعية ·

مكان حقوق الانسان

ان النتيجة التى وصلنا اليها تتيح لنا أن نجيب عن سؤال مولنر بخصوص مكان حقوق الانسان فى الجماعة فنقول :

لما كانت الهوية الجماعية تكمل الهوية الفردية فان تجريد الفرد من هذه الهوية يعود عليه بأضرار خطيرة · ولهذا كان حق الفرد فى هذه الهوية حقا أساسيا للمواطن لا يفقده الا اذا ارتكب جريمة فى حق الجماعة أى جريمة ضد هويته هو · ونفى المجرم خارج البلاد هو أشد عقوبة من الناحية السياسية (ومن الغريب أنه أكثر العقوبات رحمة ورفقا بالانسانية) ، ابتداء من عقوبة النفى عند الاغريق دون محاكمة أو تهمة معينة الى يومنا هذا · وتفقد السلطة شرعيتها من حيث المبدأ اذا لم تحترم حقوق الفرد الأساسية فيما عدا هذه الجريمة (ونقول بهذه المناسبة ان حقوق المواطن الأخرى مرتبطة بهذا الحق وهى تستمد معيار شرعيتها منه) · ويجب أن لا يحرم الفرد من هذا الحق لأغراض شخصية أو دعاوى كيدية ، لأن تجاهل هذا الحق الشخصى يسدد ضربة خطيرة الى « نحن » (الجماعة) نفسها التى يتوقف وجودها على التعاون الخلاق بين مختلف أفراد « أنا » · وهذا هو السبب فى أن الحق الأساسى للمواطن يدخل فى مضمون الصالح العام ، ويشارك هذا الصالح العام فى كونه (الضمير يعود على الصالح العام) شرطا لشرعية السلطة · ذلك أن « أنا » و « نحن » ينتمى كل منهما للآخر ·

وعلى المستوى العميق لهذا الانتماء المتبادل يؤدى مبدأ الاغلبية دوره الشرعى : فالفرد ليس له الحق فى أن يفرض مفهومه الخاص للهوية الجماعية والصالح العام على مفهوم الأغلبية اذا لم يشارك فيه · ولكن عندما لا يشارك فيه ، أو عندما يرى أن السلطة تخون هذين الأمرين (الهوية الجماعية والصالح العام) ، فمن حقه أن يذهب الى المنفى باختياره ، وهو حق تنكره النظم الشمولية · ولا يعزبن عن البال أن هذا قرار يؤلم الفرد ، ولكنه قرار مشروع فى ظل الظروف التى أشرنا اليها آنفا ·

وهل يعد هذا الحق من حقوق « المواطن » حقا من حقوق الانسان ؟ الجواب هو : بلا شك ، لأن المواطن انما هو انسان ، ومن هنا كانت شخصية الانسان هى التى تضار عندما تنتهك السلطة حقه الأساسى كمواطن ·

ولكن على الرغم من أن احترام هذا الحق يعد شرطا لشرعية السلطة فانه ليس هو الشرط الأول والأهم ، فبالرغم من أهميته بالنسبة لوجود

الهوية الجماعية وتعايش الأفراد فى ظل هذه الهوية فان هـــذه الهوية لا تستنفد كل جانب من جوانب انسانية المواطن · ذلك أن قدرة الانسان على التعايش ليست مقصورة على انتمائه لجماعته السياسية ، بل تمتد الى انتمائه للعالم كله الذى يضم الانسانيـة جمعـاء · ذلك أن وجود الانسان فى العالم يعنى المشاركة فى حياة العـالم كله ، حيث يعتبر « الغير » بحكم تكوينه الانسانى بمثابة « أنا » آخر أى بمثابة مثلى أنا ، فالغيرية هنا لا تنافى المثلية أى مماثلة الانسان لغيره فى تكوينه الجسمى والعقلى · وهذه المثلية (المماثلة) هى التى تتيح الاتصـال بين بنى الانسان ، واعتراف الانسان بانسانية غيره · والمواطن هو انســان ، وسيظل انسانا برغم الفروق الثقافية والاجتماعية والتاريخية بين بنى الانسان ·

بيد أن السلطة السياسية للجماعة (التى تميزها عن غيرها من الجماعات) لن تستوفى شروط الشرعيـــة حتى تحترم انفتـاح المواطن والانسان على العالم بأسره وهـذا يعنى ـ الى جانب حقوق المواطن ـ الاعتراف بحقوق الانسان ، وبخاصة حقه فى وجوب الاعتراف بكرامته الشخصية ، فلا يتخذ أداة لتحقيق مأرب من المآرب أو وسيلة لتحقيق غاية من الغايات ·

ان التحليل السياسى يجد تماثلا جوهريا بين شرعية حقوق المواطن وشرعية حقوق الانسان · ولا نستطيع بالتأمل السياسى العميق أن نحدد ماهية حقوق الانسان ، فهذه مهمة منوطة بالفكر القانونى والأنثروبولوجى· وعلى أية حال فان رفض الجماعة الاعتراف بهذه الحقوق من شأنه أن يؤدى الى انهاء حالة السلم واشعال نار الحرب فى الداخل والخارج ·

سرجيو كوتا

(جامعة « لاسابنزا » روما)

استعارة أم استنباط ؟
عن الفارق الخاص بلغة الكلام

أندراس ساندور
Andros Sondor

كثيرا ما طرحت الفكرة التى تقول بأن لغة الكلام الدارج هى لغة استعارية فى جوهرها ، أو كان هناك من يقترح بحثها منذ فيكو VICO ورسو Rousseau • وحتى دريدا Drrida بدوره يتحدث طواعية عن الاستعارة ، فيكون الانطباع الذى ـ يحدثه أنه يقف الى جانب كل من طبيعة الاستعارة فى الفكر (فلسفية أو عفوية) ، واللغة (المكتوبة أو المنطوقة) ، وهو انطباع جاء الذين علقوا عليه مثل مان Man وكولر Culler فساعدوا على انتشاره (١) • فاذا كان لهذا الانطباع ما يبرره ، كان ذلك معناه أن درايدا يشارك فى الرؤية التى تقول بعمومية الاستعارة فى لغة الكلام وفى جميع الاستخدامات التى يمكن أن تدخل فيها • وفى ذلك يحسن الرجوع الى ما يقوله ، لأنه فى رأيى قد أحسن التعبير عما يعتبر جوهر لغة الكلام ، وحتى اذا تاه تماما عندما لم يشر الى الفارق بين اللغة واستخداماتها • ولنتفحص أولا ذلك الجانب الذى أجاد فيه •

واذا كان يتعين الأخذ بما يقوله دى مان أو كولر كان دريدا لا يختلف فى شىء عن روسو الا من حيث مفهومه الخاص عن أصول اللغات، اذ يقول : ان أصل لغة الكلام لا يعرف التوقف ولا الانقطاع • وفى هذا التراجع الذى لا حدود له فان ذلك الذى يبدو لنا كلاما حرفيا ليس فى الحقيقة الا استعارة مستترة • فهو يرفض التفرقة التى قررها روسو بين لغة الكلام الشعرى ولغة الكلام الفلسفى (أو الاستدلالية) . وفكرته الكبرى التى أقام عليها هذه « الأسطورة البيضاء » هى أن العقل الأول (Logos)

---

(١) دريدا ـ ١٩٧٨ ، ١٩٨١ ، ١٩٨٢ ـ كولر ١٩٨٢ دى مان ١٩٨٣ ـ ١٣٣ •

المترجم : موسى بدوى

ليس هي الكلمة المقابلة لكلمة أسطورة (Mythos) ، بل انهـا مرادف عادي لها (٢) · ان هذه النظرية تشكك فى كل ما جاء فى كتاب « دراسة عن أصول اللغات » لكنها تبرر ما قاله روسو · فالتمييز بين الفكر الشعرى والفكر الاستدلالى يتلاشى ، لكن الاستعارة تبقى ·

ويؤكد دريدا مع ذلك أنه لم تـكن هنـاك بداية ، وليس هنـــاك in principio erat verbum وليس هنـــــاك عـرض (هولستيكى) لارادة فعالة سبقت عملية الخلق ، وليس هناك من روح ، أو كما كان روسو يفضل ليس هناك من قلب · ويزعم دريدا فى هذا الكتاب ، فى عبارات أخرى ، أن ليس هناك أصول ، ولا جوهر · انه يعمد الى القفز فوق الحاجز بين اللغـــة الفصحى واللغة المجازية متصـورا التباين بين الاثنين كأنه هو جوهر الفكر ولغة الكلام · ان الأسلوب المجازى يختفى وراء الادعاء بالأسـلوب الأدبى ، لكن الأســـلوب المجازى نفسه يخفى ما يسميه دريدا التباين والاختلاف ، وما يستوجب ما قد أسميه هنا من أجل دواعى القضية وفى مضمون لغة الكلام واستخدام اللغة « الاستنباط «diaphoricité

وليس من شك فى أن دريدا هنا يبحث عن « الدافع الأول غير المجازى للاستعارة ، أى عن مصدر كل الصور اللغوية » ١٩٨٢ : ٢٤٣ ، وانه يريد أن يقنعنا بأن ذلك « الدافع الأول «primum mobile » لا وجود له · الا أنه حتى اذا كان قد تمكن من ذلك ، ولنفترض للحظة أنه تمكن بالفعل ، فان ازالة دافع أول موهوم لا يجعلنا نواجه استعارات بسيطة · ذلك لأنه قد وضح ـ وكل استدلال على البرهان ينبغى أن يجتهد لكى يستجيب على الأقل لهذا المطلب ـ أنه اذا كان كل شيء هو مجازيا فما من شيء يظل بصريح العبارة مجازا · وقد أدرك دريدا ذلك جيـدا عندما يقول : « ما دام كل شيء يتحول الى شيء مجازى ، لا يعود هناك أى معنى أدبى ، وبالتالى لا يعود هناك أيضا مجاز » (١٩٨١ : ٢٥٨) · وهذا هو السبب فى أنه يستطيع أن يضيف ، فى مكان آخر ، أنه لا يتكلم عن المجاز « الا بصفة مؤقتة » (١٩٨٢ : ٩١) ·

والواقع أن دراســة الأسطورة البيضـــاء تقود الى التناقض بين أساسيين فى الفكر ، « يأخذ أحدهما بالجانب التجريدى للمجاز بالمعنى الحقيقى للوجود » (١٩٨٢ : ٢٦٨) ويكمن الثانى فى تفجير المقابلة المسكنة للمعنى المجازى وللمعنى الحقيقى (···) وهى مقابلة لا يفعل فيها هذا ولا ذاك الا أن ينعكس كل منهما على الآخر ، ويتواصلا معا فى

---

(٢) دريدا ـ ١٩٨٢ ·

انفجارهما المتبادل » (١٩٨٢ : ٢٧٠) • وللمنهج الأول علاقة بكل من أفلاطون وهيجـل ، وللمنهج الثـاني صلة بـكل من نيتشـه وباتاي Bataille • ويضيف دريدا أن هذين المنهجين فى الفكر يتزاوج الواحد منهما مع الآخر • ويخيل الى الآن أن هذا الافتراض يرمى الى التمييز بينه وبين نيتشه وباتاى على السواء ، وأنه يتعين أن يكون واضحا على مستوى التباين ، اذا كان هذا المستوى له وجود ، أنه لا يمكن أن تكون هناك مقابلة بين معنى حقيقى أو حرفى وبين معنى مجازى •

ولا يبدو أن موقف دريدا يمكن أن يكون منحازا للمجازية الا من حيث المظهر ، أنما الذى فى سريرته قد يحسن وصفه بكلمة « استنباط » وهى كلمة دخيلة على اللغة أدخلها فى النقاش فيليب ويلرايت Philip Weelwright منذ حوالى العشرين عاما ، وكانت ترسم فى مخيلة مبتدعها المجاز ، أو بصيغة أخرى تقريب وتركيب صورتين معا كما هو الحال فى « صورة السريالية » ، أو كما فى الرمز الفكرى الذى ابتدعه عزرا باوند Ezra Pound برسـم شىء أو صـوت يمثـل الكلمة الدولة على الفكرة (٣) • ان المعنى الذى استخدمه هنا بهذه الكلمة هو أقرب ما يكون الى الاشتقاق ما دامت الكلمة الاغريقية تعنى « التباين » وعناصر التقريب موجودة فيها لا بشكل متميز فقط وانما أيضا متقاربة الى الحد الذى يجعلها تختلط معا • ان دريدا هو الذى يحدد مصير أو قدر هذا «التباين» بهذه الصـورة ، وهو تباين جذرى بين المغزى وكل فحوى يمكن أن ينطوى عليها ، وتدور حول هذا اللفظ ذى القوة الجاذبة كبرادة الحديد دون أن تستقر عليه قط ، أو بعبارة أخرى بغير أن تختلط بالنواة •

ولكى نكون أكثر دقة يمكن القول أن « التباين » عند دريدا يتعلق فى الوقت نفسه بكل من السمة الفعلية بوصفها وحدة ، والعلاقة بين الدال على أو المغزى والمدلول عليه أو الفحوى ، ثم المؤدى نفسه أو ما يسمى بالفحوى الاستعلائية (١٩٧٨ : ٢٨٠) • بيد أننا نستطيع بل علينا هنا أن نترك جانبا هذا الجانب الأخير من القضية : واننى أتحدث هنا عما يخص لغة الكلام لا عن الفكر •

ان الافتراض الذى يقول بأن لغة الكلام هى فى حد ذاتهـا قابلة للاستنباط قد يشير الى أن المعنى الحقيقى وكذلك المعنى المتصور هو معنى وهمى ، أو هو خرافة ، وهذا ما يبدو أنه وجهة النظر التى يريد

---

(٣) فلبرايت ١٩٦٢ : ٧٢ ، ٧٨ • نورثوب فراى (١٩٨٢ : ٥٦) يعقد تقارب مشابه بين الاستعارة والتجميع والتقريب (بغير أن يسميه استنباطا وبدون الرجوع الى ويلرايت) •

دريدا أن يروج لها . الا أن الافتراض قد يريد القول بأن المعنى الحقيقى وكذلك المعنى المتصور ـ سواء كانا وهميين أو لا ـ قد تكونا فى الحديث، لا فى لغة الكلام نفسها . ان الحديث لايمكن أن يتكون الا بتقرير التفرقة بين المعنى الحقيقى والمعنى المتصور ، رغم أنه يستطيع كذلك أن يقرب بينهما الى حد مزجهما بالمعنى المستنبط . لكنه اذ يصنع ذلك يكون قد هدم نفسه ، فانه يهبط بلغة الكلام الى الحديث الدارج ، كما لو أن الاستخدام الذى يقوم به يقع خارج المألوف . وهذه هى نقطة الانطلاق التى سوف نتخذها هنا .

ويتحدث دريدا عن وجود لغة للكلام أو التخاطب ، وهو فى الواقع يتحدث عن الوجود بكلامه عن لغة الخطاب ، وهو يتكلم عن لغة الخطاب بألفاظ رمزية ، أى عن طريق الرموز . والمشكلة التى تطرح نفسها اذن هى معرفة ما اذا كانت لغة الخطاب على المستوى الرمزى هى حقيقة مستنبطة ، ثم بعد ذلك التساؤل عما يحدث عند ترك المستوى الرمزى والعودة الى علم الدلالة للرموز فى استخدامه العادى ، أى المحسنات اللفظية فى الحديث .

ان التمييز بين المستويين فى لغة التخاطب ، أى بين المستوى الرمزى للرموز والمستوى الرمزى للحديث ، مستعار عن بنفنيست Benveniste (٤) . وهو ـ أى التمييز ـ يتطابق مع نظرية بوهلر Buhler الذى يقول « ان لغة الخطاب اذا نظر اليها من وجهة نظر الأشكال المنطوقة هى أسلوب ذو طبقتين » (١٩٦٥ : ٧٢) . وما يتعين الخروج به بصفة خاصة من هذا المفهوم للغة الخطاب هو أن العناصر على مستوى الحديث ليس لها المعنى الذى للعناصر فى مفردات اللغة . ووفقا لما يقوله بوهلر فان ذلك هو ما يفرق بين لغة الخطاب فى جميع الأساليب الرمزية عند البشر وعند الحيوان (١٩٧٥ : ٧١) . ان اللوحة التى تحمل اشارات وتعليمات للمرور ، مثل « ممنوع الدخول » ، تحتفظ بمعناها فى أى مكان توضع فيه ، مثلما توضع فى تقاطع الطرق مثلا ، أما كلمة « أدخل » فانها على العكس من ذلك يتغير معناها تبعا للمكان الذى تشغله من الحديث . فالكلمات تتلقى معناها فى التصرف الذى تتولد عنه العبارة ، انطلاقا من رموز هى جزء من مفردات اللغة .

---

(٤) بنفنيست . ١٩٦٦ ـ الجزء الأول ـ ١١٨ ـ ١٣١ ، الجزء الثانى ص ٢١٥ ـ ٢٢٩ للوقوف على تفصيل أوسع عن التمييز ل (بنفنيست) ، وساندور «Mitophor and Discontinuity»

ويفترق بنفنيست فى هذه النقطة عن سوسير Saussure الذى كان فى رأيه على خطـــأ ، بالحديث عن الطـابع التحكمى للرمز الاصطلاحى · فالعلاقة بين الدال على وبين الفحوى ضرورية لكل فاعل للفعل يتكلم لغنه الأصلية ، أما ماهو تحكمى فهو ذلك الرمز وليس رمزا غيره هو الذى يستخدم لتحديد هذا الشىء أو ذاك · وليس هناك ماهو تحكمى فى أن تحدد كلمة « بقرة cow » الانجليزية ال «بقرة» (٥)· وما هو تحكمى فى المقابل فهو أن تستطيع كلمة «cow» وكلمة «Vache» أن تكون صالحة للاشارة بالمعنى الحقيقى الى نوع واحد من الحيوان فى كلتا اللغتين الانجليزية والفرنسية (١٩٦٦ : الجزء الثانى ٢٢٦) ·

ان الطابع غير التحكمى للرمز الفعلى ومستويى اللغـة هو ملامح متلازمة فى الحديث · وللرموز مدلول داخل الأسلوب الخاص بالرموز والعلامات هو بالأحرى قابل للتقسيم وفقا لترتيب الكلمات فى العبارة ، فى حين أنها تتحول فى الاستخدام العادى الى كلمات فى العبارة ، كما أن الكلمات لايكون لها معنى الا عن طريق الصلة بالافتراض الذى هى جزء منه لايتجزأ فى اللحظـة التى تنطق فيه · واذا نحن تحدثنا عن « المدلول » بمناسبة الرموز ، مع الاحتفاظ بكلمة « معنى » على المستوى الرمزى للعبارة (تمييز اصطلاحى لم يلجأ اليه بنفنيست نفسه) أمكن القول ان معنى الكلمة مرهون بمدلول الرمز المقابل له فى مفردات اللغة ، وبمعنى جميع الكلمات الأخرى التى تدخل فى منطوق الافتراض · فالكلمة والعبارة يتولدان بالحركة نفسها ، وكما يقول بوهلر « ان العبـــارة لايكون لها وجود قبل الكلمة مثلما لايمكن للكلمة أن تتواجد قبل العبارة ، مادام الاثنان هما زمنين متلازمين » (١٩٦٥ : ٧٤) ·

واذا كان الرمز اللغوى غير تحكمى استتبع ذلك حتمـا أن يـكون مدلول الرمز نابعا من العرف الذى ترتكز عليه مفردات اللغة · ان الفاعل المتكلم لايتدخل الا بالطريقة التى يستخدم بها الرمز فى العبارة ، وعلى مستوى الحديث لاتوجد فى العبارة لا رموز ولا مدلولات ، وانما كلمات فقط لكل منها معنى · وعلى ذلك يبدو أن لغة الكلام لايمكن على المستوى الرمزى أن تكون استنباطا ·

غير أنه يحدث مع ذلك أن يكون الاستنباط مفهـوما مشتركا مع

---

(٥) استخدمت كلمة Cow هنا للاشارة الى الدال على Cow ومشـيرا الى الفحوى ، وكلاهما يوضح معنى الكلمة نفسها على التوالى ·

مفهوم معنى الكلمات ، فى حين أن الرموز ليس لهـــا من معنى الا فى الاستخدام الذى يجرى ، وتبعا للأسلوت الذى ترتب به · وما لم تستخدم فانها تظل مفرغة من أى معنى · والقضية الآن هى معرفة ما اذا كان فى الامكان تأملها من زاوية المعنى · فاذا كان الرد بالايجــاب فانهــا تكون قابلة للتخريج ، ان قابلية التخريج هى تباين خالص متحرك ومتغير ، كما هو الحال فى معنى الكلمات فى الاستخدام العادى · وليس من الممكن النظر الى لغة الكلام على المستوى الرمزى على أنها قابلة للاستنباط الا اذا نظر اليها على المستوى الدلالى · فلم لا نفعل ذلك ؟ ثم أن لغة الكلام وجدت لكى تستخدم ، ولكى تقول أشياء وأشياء ·

ونضيف كذلك أن الحال أكثر تعقدا ، اذ أن الصلة بين الدال على وبين الفحوى ، حتى ولو كانت غير تحكمية ، ليست مستقرة بالصورة التى تبدو عليها لدى أول لقاء · فالدال على لايمكن أن يسمى كذلك الا اذا هو اتصل بفحوى ، والا فانه يكون نقطة استدلال ، مثل « التباين » عند دريدا · الا أن فحاوى مختلفة يمكن أن يكون لها رمز المصدر نفسه ، أو النوع الدال نفسه كما هو الحال فى الجناس · وذلك ليس خطيرا على المستوى الاصطلاحى فى اللغة (أو فى معجم الرموز) ، ولكنه قد يسبب مشكلات فى نقاط اللقاء بين الدال على المعين · وفضلا عن ذلك فانه عندما يتدخل رمز على مستوى الحديث (فى الاستخدام) تكون الطريقة التى يستخدم بها هى التى ستبين الى أى معنى ينتسب ، وبصيغة أخرى ما هو الرمز « غير التحكمى » المقصود ·

وينبغى هنا أن نقول كلمة عن تعدد المعانى فى كلمة ما · ويرى بنفنيست فى تعدد المعانى أنه تعبير لايستخدمه هو شخصيا ، وانما هناك آخرون يستخدمونه ليشرحوا به أن الكلمة يمكن أن يكون لها عدة معان · والقضية منتهية بالنسبة له ، ما دام مفهوم « الكلمة » يضيع مع مفهوم القصد أو العبارة · أن الرمز غير تحكمى ، وعندما يتدخل فى الحديث تتخذ الكلمة معنى مطابقا لمضمونها اللغوى والعملى ، كما أن المعانى المختلفة التى يمكن الخروج بها من رمز واحد ووحيد لاتسمح بتركيز وجود كيان وحيد يمكن فى وقت واحد أن يكون متعدد المعانى ·

« ان ما يسمى بالمتعدد المعانى ليس على نحــو ما ســوى المجموع التكوينى لهذه القيم المتشابكة التى تكون دائما سريعة الزوال ، والقابلة للتكاثر لكى تتلاشى بعد ذلك ، أى أنها باختصار لا استقرار لها ولا ثبات» (بنفنيست) ١٩٦٦ ــ الجزء الثاني ٢٢٧ · وما يسمي بالمتعدد المعاني

ينبع من خاصية اللغة فى أن تخفى تحت لفظ ثابت تنوعا كبيرا من الصور ، وأن تدخل بالتالى مجموعة من المخالفات على القاعدة الخاصة بثبات المدلول » (الجزء الثانى ٩٨) ٠

ولايستخدم بنفنيست لفظ تعدد المعانى ، لأن الرمز فى رأيه ليس له محتوى دلالى ٠ على ان الكلمة ليس لها مع ذلك ثبات ، فهى تذهب وتجيء مع العبارة التى هى جزء منها ٠ ويرجع « استقرار المدلول » الى الطابع غير التحكمى للرمز اللغوى ، وهو أحد شروط عقلانية الحديث ، لكن المعنى الدلالى للفظ أو لقصد لايمكن استخلاصه الا اذا كان هناك فاعل متكلم لكى يجعله موجودا ، وفقا لتوافر نية قول شيء ما ٠

ويحس التوقف قليلا عند هذه المسألة الخاصة باستقرار المدلول ، وبمعنى آخر عند الطابع غير التحكمى للرمز اللغوى ، اذ أن هذا هو على مايبدو جيدا الهدف الرئيسى الذى يرمى اليه دريدا ٠ ان موضوع الكلام يترك بالضرورة « القربى اللغوية » الشكلية جانبا ، سواء كانت صوتية أو كتابية ، ولا تكون قد اتخذت بعد شكل الكلمة ، وهى الوحدة الهادئة للرمز اللغوى ٠ وموضوع الكلام بصفته هذه لايقدر حتما التصرف الذى يخلخل الكلمة أو يفككها ٠ (دريدا ١٩٨١ : ٢٥٥) ٠ ونلاحظ بسرعة أن الكلمة والرمز اللغوى متماثلان بالنسبة لدريدا ، اذ أنه لايفرق بين مستويى لغة الكلام ، متجاهلا بذلك عدم الاستمرارية بين الرمز غير التحكمى الذى يشغل جزءا من نظرية الرموز والعلامات ، وبين الكلمة ، والرمز المستخدم كتعبير مرجعى يتولد عن الحديث ٠

ان الرموز اللغوية يمكن أن تتخلخل أو تتفكك ، كما يفعل دريدا نفسه وهو يكتب كلمة différance الفرنسية بحرف A ٠ غير أن التصرف الذى يعمل على تخلخل الكلمة يفعل ما هو أكثر من تفكيكها ، انه يدمرها ٠ ان ما يحفظ هيئة الكلمة لم يعد سوى رمز لغوى ٠ وهو فى أحسن الأحوال يعود الى حالته كرمز ، على حين تولد كلمة أخرى من الأصل نفسه ، واذا ظل الانتباه مركزا على هذا الدال على ــ كلمتين أو أكثر ــ فان كلمات كاملة سوف تجيء دائما ليختلط بعضها مع بعض، وتمتزج صورها ، كما يحدث فى عملية المزج السينمائية ٠

واذ كان دريدا لايقيم أى تفرقة بين الرمز والكلمة فيبدو أن الرمز هو الذى يطرحه ثانية للبحث ، فى حين أنه يتحدث عن كلمات فى عبارات لاتستخدم الرموز ٠ وطبيعى أنه ما ان يعالج الكلمات كما لو أنها رموز ، الا ويحدث للعبارة ــ سواء كانت قصدية أو منطوقة ــ أن تنفجر ومن ثم تختفي ٠

ان محاولة دريدا لهـا على نحو ما يبررها لأن الأشـياء القصدية التي في نفسه لا تتخذ قط شكل « العبارات » الناتجة عن لغة الكلام الطبيعية ، انما هي مقاطع من توليفات أدبية ، وكما سنرى بعد ذلك هناك أكثر من سبب لتقرير التفرقة بين الكلام والكتابة ، وفيما يتعلق باللغة المتكلمة بصفة خاصة فان مما لايشار به على الاطلاق أن تعالج الكلمات فى الجملة كما لو أنها رموز مستترة تستخرج من القاموس .

ان دريدا بطبيعة الحال يذهب الى أبعد من معالجة الكلمات كرموز ، فهو يقطع ما يسميه بالوحدة الهادئة للرمز الفعلى بفصل « الدال على » عن « الفحوى » ، ويؤكد أيضا أن الفحاوى اللغوية هى فحـاوى متعالية لايمكن تواجدها الا بالدال على .

وفيما يتعلق بهذه النقطة الثانية قد يمكن القول : (أ) اذا كان دريدا على صواب فى أن يسوى ـ كما فعل ـ بين الفحوى اللغوية والفحوى المتعالية ، و (ب) اذا كان محقا فى القول بعدم وجود فحوى بدون دال على ، اذن (جـ) فلا يهم كثيرا اذا هو تغاضى عن التفرقة بين مستويى اللغة . واذا لم تكن هناك رموز لايمكن أن توجد رموز مستخدمة ، وعليه لا كلمات هنـاك . ولا يمـكن وجود معنى يقوم على علم الدلالة بدون مغزى رمزى .

لكن دريدا على خطأ فى الاعتقاد بأن الفحوى اللغوية قد تفككت فى الوقت نفسه مع الفحوى المتعالية . واذا كانت كلمة « امرأة » تعنى امرأة بصفة عامة فهى يمكن أن تتصدى لفحوى متعالية من نوع « أنثى » . الا أن الفحوى المقابلة للرمز الفعلى « امرأة » لاعلاقة لهـا بهذا المعنى ولا بشىء من مثله ، وهناك أناس ليس لديهم أقل مفهوم عن « النوع » لن يقتصر الأمر على أن يتبادر الى نفوسهم مضمون معين لدى سـماعهم كلمة « امرأة » ، وانما هناك احتمال كبير لأن يظهر المعنى نفسه فى كل فاعل متكلم بلغته الأصلية (٦) .

وفضلا عن ذلك فان طبيعة لغة الكلام ليست موضع خلاف ، سواء كان المعنى والمدلول وهميين أم لا . ان دريدا يهاجم الفحوى المتعالية ، لأن هذه الأخيرة تبدو أحيانا كأنها مستقلة عن أى دال على ، أو تابعة لدال على غير متغير ، وان هذا الدال على لاتدركه هى . ذلك أن « الدال على » وفقا لما يقوله دريدا ينحى جانبا دائما ، ويمحى ، ويستبدل . ومن هنا

---

(٦) كريبك (١٩٨٠ : ٨٠ ـ ٨٣) يطبق الرأى نفسه بشأن مصدر الاسم العلم .

فان وحدة الفحوى تبدو له وهمية ، فهى تنشأ ببساطة عن تشويش من أثر مرور الفحوى بغير أن تستقر قط · لكن هذا التعليل لايساوى الشيء الكثير فيما يختص بالمدلول اللغوى · ان قواعد لغة معينة قد لاتكون سوى مخاتلة كبرى ، ولكن ذلك لايمنع أن لا يظهر المدلول الا اذا كان ضمن منظومة معينة من الكلمات · والى جانب ذلك فان المدلول اللغوى ليس الا وسيلة من أجل غاية ، اذ أن المعنى لا يستخلص الا عن طريق الاستخدام الذى يجرى للرموز · وتتوقف قيمة معجم اللغة على فاعليته فى الحديث · وتتوقف لغة الكلام بدورها على الاستخدام الذى يجرى للفائدة منها ، على التزامها بالحقيقة الصحيحة ولا على تماسكها المنطقى ·

وعلى أى حال فان مستويى اللغة يعملان فى جميع اللغات · وليس للفحوى اللغوية أى دخل بما يسمى بمركزية المكان التى يشبهها دريدا بالفحوى المتعالية · أن دريدا لايستطيع الادعاء بأن الكلمة مستحيلة ولا أنها كانت مستحيلة دائما ·

ولنقل فى سرعة ان المفاهيم هى فحاوى أكثر من كونها معانى ، وهى رموز أكثر منها كلمات ، اذا نحن جئنا للحديث عن تعبيرها اللغوى· وعند الارتفاع الى مستوى علم الدلالة لايصبح الأمر متعلقا بفحاوى ، وانما بمعان لكلمات ، ومن بين الصعاب التى أدركها هيجل Hegel (٧) ، أن التعاريف دلالات ، ولكن لأن المفروض أنها للتعريف فهى ليست كذلك· ومن هنا الاستراتيجية التى تقوم على وضع نفسها على المستوى الرمزى لكى تتمكن من أن تناقضها بصورة أفضل · ان لفافة الخيط (المحتوى) لا يمكن ادراكها الا اذا فككنا من فوقها الخيط ، ومع ذلك فان لفافة الخيط هى التى يتعلق الأمر بتبيانها ، وهى لا توجد الا اذا جمعت الخيوط فوقها · والرمز ، أى Aufhebung باللغة الألمانية ، يعنى بالنسبة لهيجل ولاشك كل مايريد أن يقوله كل واحد عن أعماله ومجموع انجازاته ، وهو لايصبح كلمة الا بالنسبة لمن يستخدمه فى جملة من صنعه ، وبالمعنى الذى يريد اعطاءه لها ·

---

(٧) فيما يختص بالكلام المجرد فان الحديث وحده هو المرتبط بلغات الكلام المهنى ، الا أن الرموز اللغوية المستخدمة فى هذه اللغات معرضة للتحول الى لغات متخصصة لكى تدخل فى الاستخدام الدارج · (روس ١٩٨١ : ١٥٨) · « ان لغة مهنة السباكين ووسطاء لعبة كرة القدم والعمال الميكانيكيين وحتى الفلاسفة والفيزيائيين والأطباء ورجال القانون انما هى مرتبطة بممارسة المهنة التى تمتهنها كل فئة · وحتى الاسم نفسه يدلنا على أن تخصصنا عمليا معينا لابد منه من أجل التفهم الكامل لهذا النوع من الحديث . الذى لا يمكن التعمق فى داخلياته الا مع معرفة لأسرار المهنة أو الفن التى تقابل هذه اللغات ·

على أننا نضيف أن استقرار المدلول ، والطابع غير التحكمي للرمز اللغوى ، لايخص الا مفردات اللغة ، أى الاسلوب الرمزى فى لغة طبيعية معينة ، فى وقت معين من تاريخها • والظرف الذى يشاء أن يكون المدلول بالضرورة هو حصيلة اتفاق لغوى لايستتبع أنه سوف ينتج آليا ، أو بغير لبس محتمل ، فى الاستخدام الذى سوف يجرى بشأنه فى كل مناسبة• واذا كان دريدا لايقدر الطابع غير التحكمى الذى ينتج عن اتفـاق لغة الكلام فان بنفنيست لايعلق أهميـة كبرى على أن الرموز تتبع نظرية الرموز والدلالات فقط وانما الاستخدام الذى يجريه عليه الفاعل المتكلم كل مرة يتكلم فيهـا ، واستقرار الرمز فى النظرية لا يعنى القول بأنه سوف يحتفظ بهذا الاستقرار خلال الاستخدام • والدال على لايستحق هذه التسمية الا اذا هو كان دالا على رمز ، لكن استخدامه قد يخطىء ، كما أن الأخطاء التى يقع فيها الفاعل المتكلم ، الذى يقترب من الرموز عن طريق الفحاوى ، ستكون مختلفة عن الأخطاء التى يقع فيها الفاعل الذى يدركها عبر المدلولات المسموعة أو المكتوبة ، والذى يمزج فيهـا النية التى يبثها للفاعل المتكلم •

وبالاضافة الى ذلك فان الرموز التى يتقرر مدلولها باتفـاق عام قد تجد أنها تغيرت ، أو أعيد ترتيبها وفقا لاتفاق خاص ، بلغة مهنية أو لغة مجـازية • ان الفاعل المتكلم لايجد نفســه ازاء نظرية للرموز والعلامات شفافة تماما ، كما أن نظريات الرموز والعلامات تكون دائما داخل مجموعة معينة أكثر تعقدا من مجموع النظريات التى يتضـمنها الاتفاق العام •

ان لغة الكلام ليست ذات فحوى ، على المستوى الرمزى ، الا لأن الرموز ليس لها أى معنى « دلالى » فى حد ذاتها ، أو فى داخل النظرية : فليس لها فيها سوى وضع تفضيلى ، وحتى بالقدر الذى لا يطبق فيـه الاستقرار النظرى للعلاقة بين الدال والفحوى بالضرورة فى جميع حالات النوع • ان مفردات اللغة تحتفظ بقيمتها فى الاستخدام (وذلك أيضا هو الاستخدام الذى قومها) ، وفى كل مرة يجرى استخدام الرمز تبعا لقيمته التقليدية يتم فيها تثبيته بالعمل نفسه • ان الطابع غير التحكمى لايضمن مفعوله ، ولا تجسيده الى نقطة معينة ، وهو يتجسد دائما فى الحديث متخذا شكل الكلمة ، التى تدخل فى نطاق الكلمات الأخرى التى يتكون منها التركيب التعبيرى •

ونحن نعثر على مفهوم الفحوى فى لغـة الكلام على مستوى نظرية الرموز والدلالات لدى علماء فقه اللغة مثل ليونز Lions ولدى

فلاســـفة مثل روس Rcss فان ليونز يميز بين « الأشـــكال » و « جذور الكلمات » : والأشكال تتقارب ولاشك مع ما يسميه بنفنيست الدال على ، وجذور الكلمات يرى ليونز أنها « جواهر مجردة لاشكل لها ، ولكنها داخلة في مجموعات تتضمن شكلا أو عدة أشياء » (١٩٧٧ : ٢٢) . ويتعين أن يفهم من كلمة « شـكل » بالمعنى الطباعى « أى مجمـوعة من الحروف التى تنفصل كل منها عن سابقتها ولاحقتها بمســافة بيضاء ، وفقا للعادة الطبيعية في التركيب » . وليس لهذه « الأشكال » أى معنى ، ولا أكثر مما لها من مدلول : « وفى استطاعتنا القول اليـوم (وفقــا لاستخدام آخر مطروق أكثر للكلمة أى « الشكل ») ان الأشكال متماثلة كرموز لنوع واحد على أساس قيمة شكلها وحده ، وفى اســـتقلال عن معناها أو عن أثرها فى جذور الكلمات . ويتطابق قرارنا الاصطلاحى فى هـذه النقطـة مع قـرار بلومفيلد Bloomfield (١٩٢٦) وأغلب تلاميذه بما فيهم شومسكى Chomsky (٢١) .

ان هنـاك بعض الغموض فى اصطلاح ليونز عنـدما يتحدث عن « الشكل » وعن « جذور الكلمات » . فهو أحيانا يتحدث عن « رابطة » بين الاثنين ، وتارة أخرى نراه يكتب قائلا : « ان ما هو مستحيل من ناحية المظهر ، تغيير توزيع جميع الأشكال الفعلية فى لغة ما ، وفى الوقت نفسه ثبات معنى جميع جذور الكلمات التى هى أشكال لها ، أو تغيير معنى جذور الكلمات دون المساس بتوزيع الاشكال الفعلية التى هى مرتبطة بها » (٣٧٥) . ان ما يدرك من كلمة « رابطة » التى يتحدث عنهـا له مصير الضرورة التى تكمن فى نفس بنفنيست عندما يثير موضوع العلاقة غير التحكمية بين الدال على والفحوى . وكذلك عندما يكتب ليونز قائلا : « ان الجناس عبارة عن رموز كل فحوى فيها لها « نفس الدل على » . ويرى بنفينست أن جذر الكلمة هو المرادف للرمز الفعلى .

ان « أشكال » ليونز هى دالات على فحاوى . وهى لاتتخذ مدلولا أو معنى الا فى مضـمون « تركيبى » ـ أى تركيب فعـلى أو اسـمى فى عبارة ـ معين . ويذهب روس الذى يقتفى أثر ليونز (١٩٨١ ـ ١٢) الى أبعد من ذلك عندما يقول : « ان لدينـا ذكريات مبهمة من معارف سابقة عن كلمات متماثلة ، على أساس من المنطوق والمكتوب ، حتى من قبل تمكننا من صياغة أقل حكم على تشابه المعانى » (١٩٨١ : ٣٦) . « والكلمة خارج المضمون ليس لها أى مدلول (ولا أى اشـــارة) كائنة ما كانت » . (٤٨) فالكلمات (أو الأشكال) من هذه الزاوية هى كيانات مادية لاتتخذ من معنى الا بالطريقة التى تستخدم بها فى مضمون ما ،

على أن يكون هذا المضمون لغويا (وذلك بالنسبة لروس بصفة خاصة) · (١٩٨١) · انها مدلولات بغير فحوى خاص ومحدد ، فهى بهذه الصفة من قبيل « التخريج » أو « الاستدرار » ·

ان الصعوبة الرئيسية فيما يختص بنظريات ليونز وروس هى أن هذه النظريات لاتفسر السبب فى أن هذا « الشكل » أو ذاك ، أو التعبير المتشابه ، قد وقع عليه الاختيار بدلا من غيره ، اذا كان مجردا تماما من أى معنى أو مدلول وقت الاختيار · وينتهج هذان المؤلفان منهجا وصفيا ، لا يأخذ الا بحقائق اللغة الثابتة والمشاهدة (٨) · والآن اذا كان صحيحا أن الطريقة التى يستخدم بها الفاعل المتكلم الرموز اللغوية لاتقع تحت الملاحظة الموضوعية فان من البديهى كذلك أن أى نظرية فى لغة الكلام لاتستطيع التخلى عن معالجة مشكلة الاستخدام الذى يلتزم به ·

ويرى ليونز أن جذور الكلمات هى كيانات مجردة مرتبطة بأشكال مفرغة من المعنى ، لكنــــه لايشرح السبب فى كون الاثنين توائم بهذه الصورة ، أى ما يحول دون الفاعل الذى يتكلم لغته الأصلية والربط بين الشكل (مظلة) وبين جذر الكلمة (شمامة) · والأكثر من ذلك أنه يصل الى حد الحديث عن « شكل » جذر كلمة ، وعلى سبيل المثال عندما يقول : « ان جذور الكلمات بصفتها هذه لاتتدخل فى المنطوق من العبارة ، فتغيير جذر كلمة الى جذر كلمة آخر يتعين اذن اتخاذه بمعنى استبدال شــكل خاص بجذر كلمة بشكل خاص آخر بجذر كلمة آخر (٥٥٦) · وهو يقول كذلك : « ان فى الامكان القول بأن جذور الكلمات هى الكلمــات والتعبيرات التى يجمعها مؤلف المعجم فى مقال منفصل » (٢٣) ، كما أن مصنف القاموس يتعين عليه — فى رأيه — أن يكتفى بجرد واحصـــاء « الأشكال » · (ويتجنب ليونز هنا قول « كلمات ») · وكما رأينا فيما مضى فانه يوحى بشكل واضح بأن الربط بين « الأشكال » وبين « جذور الكلمات » ضرورى بصورة ما ، الا أن نظريته لاتشرح لنا لاسبب ولاكيفية حدوث هذا الربط ·

ويدخل روس بدوره مفهوم « مبدأ الجمود » ، ولكنه لا يطبقه الا على

---

(٨) يقول بنفنيست بصدد مدرسة كارناب ودى كوين : « الحق أنهما يستبعدان أى محاولة للوصول الى تعريف مباشر للمدلول خوفا من صعوبة الموضــوع · ولتجنب الوقوع فى شرك علم النفس فانهما يستبدلان تحليل المدلول بالمعدل للاستعداد للقابلية ، ووفقا لعدد من الاختبارات التى تقرر ما اذا كانت الافتراضات مما يتلقاه الفاعل المتكلم » (الجزء الثانى — ٢١٨) ·

الجناس ، في كلمات متماثلة سبق وضعها في الجملة : « ان الكلمات المتماثلة يكون لها معني واحد الى أن يثبت العكس ، بشرط أن يكون تغيير المعني له ما يبرره ويبرزه ، وهذا ما أسميه مبدأ الجمود · وليس هناك أي كسب في الادعاء بأن الكلمة يمكن أن تغير معناها في حين أنه ما من دليل لغوى يذكر هذا التغيير أو يبرره ·· ولقد يحدث أن تنطوى بعض العبارات على الكلمات نفسها (وبالترتيب نفسه) ولا يكون لها المعنى نفسه : مثل (أ) «That's my view» و (ب) «That's my view» ونقول نحن عندئذ ان كلمة view التى فى كلتا العبارتين لها معنى واحد ، أو أن لها معان مختلفة · فليس فى المحتوى الواضح لمنطوق العبارتين ما يحسم المسألة » (١٩٨١ : ٣٧) ·

ويمكن ابداء ثلاث ملاحظات على هذه المسألة · الملاحظة الأولى أن روس لايدخل فى الاعتبار حقيقة أننى حتى اذا كنت لا أستطيع تحديد معنى كلمة view فى كل من العبارتين مأخوذة من كل منهما على انفراد ، فان فى مقدورى القول بما يشبه التأكيد ان الأمر هنا هو عبارة عن مرادف سواء (للنظرة) من نافذتى ، أو (الرأيى) الشخصى · ان الدال على لفظ view متماثل كما لو أنه يشكل جزءا من جذر كلمة رموز ، نظرا الى أنه دال على فحوى ما « المنظور » (أو على الفحويين الواردين آنفا) ، وهو تفسير مستبعد أو بعيد الاحتمال · وليس ذلك لأن كتابة لفظ view فى حد ذاته فارغ من المعنى · والواقع أن بنفنيست يعرف المدلول وفقا لأبسط معيار بكلمة « نعم » أو « لا » : ان الرمز موجود أو غير موجود · ان كلمة « قائمة Rôle » وكلمة « دمدم Pâle » رزان ، وكلمة « ـ Rêle » ليست كذلك (٩) ·

والملاحظة الثانية هي أن روس لا يدخل فى اعتباره الفرق بين الرمز المفهرس فى أى قاموس ، أو مكتوب على قطعة ورق ، وبين الكلمة المركبة فى جملة كتلك التى يشير اليها ، فى الاستخدام الجارى · وهو لايقول لنا كيف يمكن للرمز الانتقال من المعجم الى المنطوق ، ولا لماذا يختار فاعل متكلم هذا الرمز أو ذاك تبعا لظروف الزمن ·

وأخيرا فان روس لا يدخل فى اعتباره المضمون · فالجملة تجيء دائما فى موقف ، فالجملة الانجليزية التى تقول «That's my view» تحتوى على اسم اشارة that الذى يمكن استخدامه للتعبير بحركة

---

(٩) المثال الذى يذكره بنفنيست يدور حول كلمة Role باللغة الفرنسية ·

عن النظـــر من نافذتى أى عن شىء خـارجى ، أو للتلميح عن غـاية سابقة (١٠) ٠ وبدون المضمون المعين يكون من المستحيل معرفة معنى view لأننـــا نجعل معـــنى That ، ولـــكن فى المضمون المعين (كتاب عن المدلول اللغوى) يكون واضحا أن الجملة المشار اليها ليس لها موضوع الا لتصوير نقطة محدودة : ان (روس) على صواب فى قوله أن هذ. النوع من التداخل قلما يصادفنا ، لكنه على خطأ اذا حمل على الاعتقاد بأن الاستنباط ـ العمدى أو غيره ـ هو ظاهرة نادرة على المستوى الرمزى فى الحديث ٠

بعد ذلك نستطيع الانتقال الى القضية الثانية ، وهى معرفة ما اذا كانت هى لغة التخاطب أو الكلام استنباطية على المستوى الدلالى ٠ لقد سبق أن أعطينا فى القضية الأولى ردا ايجابيا،أى أن لغة الكلام استنباطية على مستوى نظرية الرموز والعلامات ٠ حقا أن الموضوع لم يتغير الا اذا نظرنا الى لغة الكلام من وجهة نظر الحديث ٠ غير أن هذه ليست الطريقة المعقولة للنظر اليه ٠

ان المستوى الدلالى للحديث هو مستوى الاستخدام العادى والمفيد ، أى الخاص بالاتصال النشيط بين الكائنات البشرية ٠ وقد يلقى التمييز بين لغة الكلام وبين استخدام اللغة غير ذى الجدوى أو المغالط فيه بعض التقدير ، وأن الاستخدام هو لغة الكلام ، وأنه لا وجود للغـــة اذ الم يستخدمها أحد ٠ وعندما يتحدث دريدا مثلا عن لغة الكلام فانه يتحدث عنها ظاهريا من وجهة نظر ما هى عليه ، متجاهلا كل بعد لما كان يجب أن تكون عليه ٠ ونظريته هى أن لغة الكلام لا يمكن أن توجد الا عنـــد نقطة انبثاقها فى المكان والزمان اذا كان هذا الانبثاق لا يتبدى الا فى نفس الفاعل المتكلم ٠ واستخدام لغة الكلام مرتبط ـ أو بصيغة أكثر دقة محدد ـ بمفهوم « الوجود » فى اللغة ٠ وهذا قول غير مقبول : ان دريدا يتفوق فى توجيه اهتمامنا الى ما هو لغة للكلام على المستوى الرمزى ، لكنه ليس بهذه المقدرة فيما يتعلق بالاستخدام العادى للكلام فى الحديث ٠

صحيح أن علم الأصوات ، وعلم مفردات اللغة ، وقواعد اللغة ، وغيرها ليست الا جوانب جافة ، أو تجريدية ، لواقع اجمالى ، ولا تستطيع أو تستحق أو تتخذ مكانا لها فى باب « لغة الكلام » بالمعنى المتشدد لهذا التعبير ٠ ولكننا نجد ، من ناحية أخرى أن مفردات اللغة ، وعلم النحو والصرف ، وقواعد اللغـة ، تستخدم جميعا فى الحـديث ، وذلك فى نطاق هدف خاص ٠

---

(١٠) فيما يتعلق بالمرجع الخارجى والداخلى اقرأ (هاليداى / حسن ـ ١٩٧٦ : ٣٣)

هذه الوظيفة الانبضاطية للغة الكلام لم تحمل بأى طابع أولى ، انما هو تجاوب لنوع من (قصد القول) الذى قد يكون مدركا أو غير مدرك · ان كلمة « قصد » كلمة مراوغة ، ولكنها مما لا يمكن تجنبه ولا شك ، فلغة الكلام لا تستخدم ، عندما تستخدم ، الا لقول ما · وليس هناك من حاجة الى اقتفاء أثر جريس Grice حتى القول بأنه يتعين أن يكون القصد وتكفى ملاحظة أن الناس بصفة عامة حتى القول بأنه يتعين أن يكون القصد متحققا لكى يحدث الأثر المطلوب (١٩٦٧: ٣٨٤) وأن يكون الأثر المتوقع في قدرة الفاعل المتكلم (٣٦٥) (١١) وتكفى ملاحظة أن الناس بصفة عامة لا يتكلمون لكيلا يقولوا شيئا ، وهم يلتزمون رضوا أم لم يرضوا بالمفردات والقواعد ، واذا هم صاغوا عبارة من العبارات فانها تكون متجاوبة جيدا مع قصد معين ، حتى اذا كان القصد هو اخفاء ما فى فكرهم · ان فى استطاعتهم أن يكذبوا ، وفى استطاعتهم أن يمزحوا لو لم يريدوا قول ما قالوه ، لكانوا قد صمتوا عن الكلام والقصد المستور يمكن أن يلتقى مع القصد المعلن ، ويمكن بذلك الكلام دون قول أى شىء · الا أن الكلام لعدم قول شىء يريد فى الواقع على نوع من القصد هو لعمرى قصد يصعب كثيرا وضعه موضع التنفيذ ·

والآن ، فاننا نجد أن قضية المعنى الحقيقى والمعنى المتصور تحتل موقعا حاسما فى كل ما يتعلق باستخدام لغة الكلام · ويتظاهر علماء اللغة بصورة عادة بتجاهل هذه القضية ، ويحيلونها الى علم دراسة الأساليب ، رغم أنها تشكل واحدا من العوامل الحاسمة التى تساعد على ممارسة اللغة الدارجة (١٢) ان التمييز بين المعنى الحقيقى والمعنى المتصور ، سواء نظريا أو عمليا ، وهو أساس التفرقة بين اللغة الصحيحة ولغة

---

(١١) فيما يختص ببعض القضايا التى أثيرت حول نظرية جريس Grice (١٩٧٩ : ٨٦/٩٤) اهتم بلاتس بنفسه بنظرية السلوك اللغوى (٩٣) ويرى أن المعنى الحقيقى أو اللفظى يدخل دائما فى نظرية عامة للفهم والادراك (٥٩) · وقد يمكن الاعتراض على ذلك . وربما كان من الضرورى هذا الاعتراض ، الذى بدونه ما كان يمكن التقدم بنظرية كاملة تضم المعنى الحقيقى فى جملة معينة . والمعنى الدى يضفيه عليها الذى ينطق بها . وذلك الذى يستمع لها · ويمكن أن يحدث فى التطبيق الدارج للغة أن تتلاقى هذه التفسيرات الثلاث · الا أنه نظرا الى أن الجملة تتلاشى بعد النطق بها . ويكون الفاعل المتكلم قد نسى دون شك ما كان يريد أن يقوله أو أنه قد غير رأيه فى ذلك ، وأن المقاصد التى تعرض له مما يمكن الوقوف عند مجرد جوهرها . فان من المستحيل التحقق مما اذا كان المعنى اللفظى للجملة والحالة النفسية التى قيلت فيها يتقابلان على الاطلاق . خاصة أن أولئك الذين استمعوا اليها هم الذين يستطيعون تقدير مدى هذا التقابل ·

(١٢) أولمان ١٩٦٢ ــ ليون ١٩٧٧ ·

الكلام وهو الذى يتيح تبيان أن لغة الكلام ليست موجودة الا كطريقة لاستخدام اللغة .

ولغة الكلام فى حد ذاتها لا هى أدبية ولا هى استعارية ، انها استنباطية . فالكلمة و.ـها تستطيع تقرير التمييز بين المغنى الحقيقى بينهما فى الحديث ، وهى لا تستطيع ذلك الا لأن طبيعة لغة الكلام تسمح والمعنى المتصور ، أو بالأحرى الأفعال المتكلمة هى التى تقدر على التفصيل به ، ولغة الكلام لا تسمح به الا لأنه غامض مبهم ، واجتماع الضدين هذا يفسر بدوره فى الامكان الادلاء بكلام دون قول شىء على الاطلاق .

واذا نحن وافقنا على الطبيعة الاستنباطية الأساسية للغة الكلام كان حريا بنا قبول التنازع الذى لامعدى عنه بين الطبيعة الموضوعية للغة الكلام وموقفنا الانضباطى بصددها . ان المد المتدفق للاستنباط ، هذا النهر الذى لايمكن لأحد الاستحمام فى مياهه مرتين ، وحتى اذا نحن صدقنا كراتيل Cratyle أو دريدا لايمكن أن نبلل فيه لمرة واحدة قدما ثابتا . لايستطيع أن يحول دوننا والانغماس والسباحة فيه ، لكى نقيم الدليل بذلك على وجود فارق بيننا وبين الماء ، بين الشاطىء والماء ، بين الماء وتياراته ، تماما كما هو الحال فى لغة الكلام ، اذ نضع خطا تبعا لاحتياجاتنا نحدد به الفرق بين المعنى الحقيقى والمعنى المتصور .

ان المشكلات التى يطرحها التمييز بين اللغة والاستخدام لم تجد حلا لها بالتعويض البسيط الذى يقدمه لنا آرثر نيسين Arthur Nisin (١٩٦٠ : ٥٠) عندما يقول اننا اذا لم نستطع قط وضع أقدامنا فى النهر نفسه ، نستطيع على الأقل أن نأخذ موعدا لساعة الاستحمام ، وليس ذلك بأكثر من الحجة التى يسوقها كوين Quine (١٩٦١ : ٦٥) التى مؤداها أن ذلك الشىء الذى لاتبتل فيه القدم مرتين ليس سوى المستوى الضحل الذى يهبط اليه ماء النهر فى وقت معين من السنة ، لا النهر نفسه . ان المفارقة لاتحل الا اذا أدخل فى الاعتبار أن الاستنباط هو على وجه التحديد المكان والزمان حيث يتقرر كل شىء فالقرارات ذات نظام عملى ، ولايهم كثيرا أن تكون مدركة أو غير مدركة ، أو تكون ذاتا معينة تتخذها أو ذاتا أخرى تتبرأ منها (١٣) . ان المعنى لا يظل استنباطيا

---

(١٣) كلمة « قرار » ربما لا تكون هى اللفظ المناسب هنا . الا أنه يتعين الاقرار بأن الفاعل المتكلم ، كائنة ما كانت الصورة التى تكونها عنه فى مخيلتنا ، لديه النية فى أن يقول شيئا ما فى ظرف معين . ان الذى يقال فى هذه المناسبة ، سواء من حيث الطريقة التى يسمعه بها المتلقى أو حتى فى أسماع الفاعل المتكلم نفسه ، يمكن ان ينطوى على كل أنواع المعانى التى لا يمكن قط أن تكون قد طرأت على ذهن أى انسان . ويمكن التعمق فى هذا الشأن بالرجوع الى كل من هوسرل وبنفنيست وكريستيفا .

الا طوال الفترة التى لاتلوح للحاجة أو المناسبة لتثبيته لاستخدامه فى أى غاية مفيدة ، وليست هكذا الحالة التى ساقها جاوتاما Gautama عند ضفة النهر ، فى قصة Siddhartha لهرمان هيس ، ولكنها حالة هيس نفسه عندما وجد نفسه مضطرا لتحديد هذه الصورة لكى يوحى فى وقت واحد بهذا المشهد وانعدام الحاجة .

ان التمييز بين اللغة ولغة الكلام لايقلل من شأن التمييز الذى قال به شومسكى Chomsky بين الخصائص والاختصاص ، لأن استخدام اللغة يتضمن هو نفســـه الكثير من تجزئة الأجزاء بين ما يتضمن من خصائص أخرى وهذا الاستخدام قد يكون فى الوقت نفسه غير شخصى وشخصيا ، فهو ينطوى على درجاته الخاصة فى « الاختصاص » . وينتمى المعنى الحقيقى والمعنى المتصور ، على سبيل المثال ، الى استخدام اللغة . فهناك أساليب غير شخصية قابلة لاستقبال مدلول خارجى ، قادر حتى على افراز معنى داخل النمو ، ولكنها لاتستطيع هى نفسها أن تنتج سوى نوايـا شخصية أو خاصــــة فى ظروف معينة . ان لغـة الكلام شىء ، والاستخدام الذى يجرى لهذا القصد أو ذاك شىء آخر ، ومختلف تماما . وليس هناك بالمعنى اللفظى الحقيقى من معنى قبل تقسيم المعنى الحقيقى والمعنى المتصور ، وهذا هو ما يبدو انه ليس سوى انعدام أو غياب للمعنى حيث كان ينتظر ويتوقع العثور على معنى . أما حيث لاينتظر وجود شىء من ذلك فلا يمكن الشعور بالدهشة لدى عدم وجود أى شىء على الاطلاق . ان ذوات المعانى اللغوية فى لغة ما والمجهولة لى لاتصل حتى الى كونها استنباطية ، وفى بعض الأحوال لايعود فى المستطاع القول بما اذا كان ما ندركه يغير فى ذوات المعانى ، أو ما اذا كان الأمر يتعلق ببســـاطة برموز تتطلع الى أن تؤخذ على أنها من ذوات المعانى .

غير أن الاستخدام الدارج للغة الكلام لايمـكن أن يرقى الى كلمة « جملة » أو الى كلمة « حديث » بالمعنى اللغوى وعلى المستوى الدلالى ، اذ أن الاستخدام ينطوى على تداول أمور اللغة ، أو وقائع اللغة . وتعريف الواقع اللغوى هو الشىء المخصص للتكرار ، ويتميز بذلك عن التعبير الدخيل على تسجيل حوار بالكاميرا غير المرئية . والخط الفاصل بين الحديث والكلمة غير محدد تماما ، وخاصة منذ دخول التسجيلات الصوتية فى هذا النــوع من الأحــاديث التى تتم وجها لوجه ، ولكن أليس الأمر كذلك حتى فى مملكة النبات ومملكة الحيوان ؟

ان الفارق يتضح جيدا بين ما يسمى « حديثا » أو « خطابا » وبين

الكلام الطبيعي ، كما أننا نعرف بأى سهولة يمكن ارتجال خطاب اذا شاءت الظروف ذلك (١٤) ٠

واذا نحن أمعنا النظر فى نظرية تصرفات الكلمة (ساندور Sandor ــ ١٩٨١) (١٥) ، نجد أن التصرفات اللغوية ليست من تصرفات الكلمة ، لكنها ليست سوى القاعدة المتخلفة عنها ، كما تبرز فى سكون من هذه التصرفات ، أو من معادلاتها غير الفعلية ٠ ان العلاقة بين الاطار والصورة التى بداخله هى علاقة غير متواصلة ، الا أن عدم التواصل ليس كاملا دائما ، فالاطار حول احدى وقائع اللغة يمكن أن يتوارى تماما فى زوايا النسيان ، لكنه يستطيع أن يبقى بصورة عملية طول الوقت على سطح الادراك الواضح ٠

ان لغة الوقائع تطرح علينا مشكلة معرفة ما اذا لم يكن لدينا نحن أنفسنا مستوى ثالث فى لغة الكلام ٠ ويتعلق الأمر هنا بموضوع أساسى، هو معرفة هل الجملة « نعم » أم « لا » ، على أعلى مستوى فى اللغة ٠ ويرى بنفنيست ، مثله مثل الكثيرين من علماء اللغة الآخرين ، أن ليس هناك ما يعتبر درجة أعلى ، فالعبارات المنطوقة ذات الوقائع المفصلة (أى الجمل) لها طابع غير متناه ، قابل للتلاشى ، ويحتمل التوزيع (١٢٩/١) ٠ ان ذلك صحيح ، وهى حقيقة يهملها روبرت فرانك Robert Frank (١٩٦٩) من بين آخرين ، ويطعن فى الحد الذى وضعه بنفنيست ٠ ومع ذلك فان الحجة التى أثارها هذا الأخير تقوم على أساس ، فان علم دراسة الكتابة مثل التحليل الجامع الذى قال به أيضا هاليداى Halliday يقوم على اقتناع بوجود وحدات لغوية أكبر من الجملة ٠

واذا نحن واجهنا الأشياء من وجهة نظر الاستخدام نجد بلا شك أن لغة الكلام يمكن استخدامها لا على مستوى الحديث أو الخطاب فقط ، أو على مستوى اللغة الدارجة ، وانما أيضا على مستوى الوقائع (اننى أتجنب هنا استعمال جذر كلمة « نصر » متعمدا اذ أن علماء اللغة المختلفين يعمدون اليه فى معانى متعددة) ٠

وفيما يتعلق بمعرفة ما اذا كانت الكلمة وواقع اللغة يستطيعان حقا أن يؤخذا بشكل مغاير ، فان هذه مشكلة أخرى يمكن تركها معلقة

---

(١٤) التمييز الذى يحدده سيرل Searle بين القصد المتقدم والقصد الفعال (سيرل ١٩٨٣) يمكن أن يلقى الضوء على نوعى الحديث ٠

(١٥) ساندور ١٩٨١ ٠

فى الوقت الراهن ، ويكفينا التفكير فى الاستخدام الفسيح للغة ، وفى سيل الجمل التى تترابط بشكل وثيق ، لكى نفهم أن الكلمات تصل الى حد التحرر بعض الشىء من الجملة التى نشأت فيها ، ولكى تكتسب قدرا كافيا من الاستقلال حتى يكون استخدامها القابل للتأثر قادرا على تقرير تجسيد ذى مغزى عبر أو طوال مجموع الوحدة الجامعة • والآن فالأمر يتعلق هنا بدال على أكثر من تعلقه بفحوى ما ، وبقصد للقول أكثر من قصد منطوق • وعلى ذلك يمكن للغة الكلام ، المستخدمة على المستوى الدلالى ، أن تكون قادرة على نقل الرموز والرسائل المركبة ، دون المرور عن طريق الرموز اللغوية البسيطة ، وانما عن طريق تحول رمزى يقوم على أساس الحديث أو واقع لغوى • أما لغة الكلام على المستوى الدلالى اذا نظر اليها من هذه الزاوية فانها تشغل موقعا وسيطا بين المستوى الرمزى وبين المستوى التحولى الرمزى • وتكون الرموز على المستوى التحولى الرمزى رموزا متحولة ، أوجدها الحديث أو الاستخدام على المستوى الدلالى •

هذه الرؤية للأشياء تبرر جزئيا ــ وجزئيا فقط ــ نظرية (دريدا) التى تعالج لغة الكلام فى وقائع اللغة على منهج نظرية الرموز والعلامات • ذلك ان ما يفعله لا بأس به فهو لا يتحدث عن الرموز كعناصر بسيطة فى الأسلوب الرمزى فى لغة طبيعية (أو معينة) كما أنه لا يتحدث اطلاقا اللغة العادية المتكلمة • انما هو يشرح الكلمة ، والجملة ، والمستوى الدلالى حيث يلتحم معنى الكلمات ، لكيلا يمسك الا بالرموز التى يعالجها كما يفعل المناطقة الوضعيون (أتباع فلسفة أوجست كونت التى تقصر عنايتها على الظواهر والوقائع اليقينية ومهملة كل تفكير تجريدى فى الأسباب المطلقة) أو السلوكيون (أتباع الفلسفة السلوكية التى تقوم على نظرية تقول بأن دراسة سلوك الانسان والحيوان الظاهر هو موضوع علم النفس الحقيقى) ، وعلماء اللغة الذين تعلموا فى مدرسة واحدة وذلك بوصفه الكلمة مستخدما سببيا وهو يقترب منها عبر اقرار عرضى من ذوات المغزى • لكن المشكلة الحقيقية فى هذا الاستطلاع للأعماق تحت الذرية ، فى أن ذوات المغزى التى يزعم لقاءها ليست فى الغالب سوى ذوات مغزى لتحولات رمزية ، وليست رمزية • وعندما يكون المؤلف هو الذى يؤلف وينتج معا فانه لا يستطيع أن يتخلف عن وضع قاموسه الخاص واذاعة رسائله فى دلالات مستمرة متولدة من الجمل ومن الوحدات المتلاحمة •

واذا كان المستوى الدلالى للغة الكلام بوصفها هذا قد هبطت عن عرشها ــ الى حيث لا تظهر جذور الكلمات ــ فان هناك مستوى دلاليا

رمزيا فيما وراء المنطوق الاسنادى ، حيث يمكن للمدلول الرمزى أن يدرج يدرج ثانية وأن يستخدم بطريقة تعدل المعنى الحاصل على المستوى الدلالى ٠

ان الاستخدام الدارج فى هذا المستوى الثالث ، اذا اتفق على وجود مستوى ثالث فى لغة الكلام ، يمكن أن يؤكد أو ينفى المعانى المتولدة على المستوى الدلالى ٠ ويتطلب ذلك بطبيعة الحال نشوء جيل من المعانى على المستوى الدلالى للحديث ، وهو شرط لا يدخله دريدا فى الاعتبار ان الألفاظ التى يحللها ـ مثل لفظ « مضاف » عند روسو ، أو لفظ « عقار » عند أفلاطون ـ هى كلمات وليست رموزا ٠ والآن فان المعنى الذى تتخذه كلمة ما فى جملة معينة ليس فحوى (ليس أكثر من فحوى متعالية كما سبق لنا أن أوضحنا) ٠ ان دريدا لايحلل الرموز اللغوية ، انه يصنعها بانكاره للكلمات ولاستخدامات الرموز ، وبعبارة أخرى بانكاره لمعنى الكلمة فى الجملة ٠ أما الرموز التى يحللها فلا تعدو كونها تحولات رمزية ، أو هى ابتداع بعض المؤلفين الذين يستغلون الرموز اللغوية واستخدامها فى العبارات المنطوقة ٠

ان كل ما يورده دريدا فيما يتعلق باللغة ولغة الكلام هو أن لغة الكلام تكون استنباطية مادامت غير مستخدمة لغاية محددة ، وأن بعض جذور من اللغة الفردية (وهى لغة يتكلمها شخص واحد حسب أسلوب خاص به) فى الرموز التحولية يمكن ترويضها من جانب بعض المؤلفين ، وأن لغة الكلام يمكن جعلها ملائمة لكل ظرف من الظروف ، وان أغرب هذه الظروف احداث المعنى الاستنباطى ٠ ان نية القول تقود الفاعل المتكلم فى أغلب الأحوال الى استخدام لغة الكلام على المستوى الدلالى فى الحديث، الا أنه كثيرا ما يحدث أن يلجأ الى استخدام المستويين معا ٠

ان المشكلة اللغوية مرتبطة بمشكلة عملية ، أو برجماتية ، الأمر الذى يبدو بديهيا مادام الأمر يتعلق بالاستخدام الدارج للغة الكلام ٠ ويمكن للرموز اللغوية التأثير فى مدلولات متعددة ، ومع ذلك فان المعنى يمكن أن يبهت خلال ما لا يعتبر الا حديثا ، بغية جعل نفسه مفهوما بصورة أفضل وأن يتجاوب مع الثقة التى لابد منها فى سير الشؤون الانسانية ، أو الأكثر من الانسانية ٠

وفى احدى الفقرات التى أوردها دريدا يستفهم نيتشه عن الميل للجوء الى الاستنباط ، وهو ميل كان يبدو له أساسيا لدى البشر ٠ وهو يقول كذلك ان الانسان ينبغى له أن يحاذر من هذا الميل ، ثم عقد مقارنة

بين نوعين من البشر في هذا الصدد ، ويقول : « هنـاك رجل الحركة والعمل الذى يربط مصيره بالعقل وبالمفاهيم العقلية ، حتى لاينجرف مع التيار ويضيع معه • ثم هناك البحاثة المنقب الذى يقيم خيمته عند سفح برج العلم ، بهدف أن يشارك فى البناء ويستفيد من حماية البناء غير التـام الذى يأويه ، فهو فى حـاجة الى هذا الغطاء ، ذلك أنه معرض للهجمات التى لاتتوقف من جانب قوى الجهالة التى تهاجم بعنف «الحقيقة» العلمية باسم ألف نوع من أشباه الحقائق التى تعبر عن نفسـها عبر الكثير من الشعارات » (نيتشه ١٩٦٠/٣١٩) •

ان نيتشه على صواب : فالانسان العملى لاينشغل بمعنى توازن القوى ، ولا بالاحاطة الشاملة للفظ من الألفاظ • وبدون ذلك لايستطيع أن يعمل • واذا كانت هذه من قبيل الأوهام فان ما يلزمه هو الأوهام • على أن المعروف أن نيتشه قد سجل تفضيله للفن بالنسبة للعلم ، وللوهم بالنسبة للحقيقة ، فانه لم يكن يحب أن تؤخذ الأوهام على أنها حقائق علمية ، لكنه لم يكن يعادى الأوهام فى حد ذاتها •

لقد مر دريدا مر الكرام على موضوع التماثل بين الرجـل الحالم ورجل العلم ، ولم يركز اهتمامه الا على الرجل البحاثة ، وليس ذلك لكونه كذلك ، وانمـا بسبب الخطر الماثل فى الاستمرارية المغرية بين الاسـتعارة والمفهوم ، بين الحيوان والانسـان ، بين الفطرة والمعرفة (١٩٨٢ : ٢٦٢) • ان دريدا يجتهد من أجـل تعريف جديد بالعلم والمعرفة ، وكل ما يقوله عنه يشهد تماما على أنه لا يؤيد الاستعارة ، كما وجهنا اليه الأفكار فى السطور السابقة : « واذا أريد تجنب الوصول الى انحسار فى المعرفة لصالح معطيات التجربة ، أو بعض التصعيدات المذهبية للحقيقة ، يتعين صراحة احلال بيان جديد بالوقائع والأسباب محل المعارضة التقليدية (المدعومة أو المتواضـعة) بين الاسـتعارة والمفهوم • وينبغى لهذا البيان الجديد أن يتضمن كل الميتافيزيقا التى تتضمنها المعارضات التقليدية ، وينبغى له كذلك أن يدخل فى الاعتبار التقسيمات النوعية التى يجوز لمبحث العلوم اغفالهـا ، كالتقسـيم بين ما يسميه بالآثار الاستعارية والآثار العلمية • ان الشعور يزداد بالحاجة الى مثل هذا البيان الجديد بلا شك منذ خطاب نيتشه ، ولن تتوانى عن احداث عملية انتقال واعادة ادماج فى قيم العلم ، وفى قيم أخرى فى الوقت نفسه ، فى تنظيم الحقيقة » • (١٩٨٢ : ٢٦٢) •

ان هذا التدوين ، أو اعادة التدوين فى تنظيم الحقيقة ، سيكون مجرد افتراضات لا حقائق واضحة ، وسوف تحمل طابع معامل التردد

والغموض · ولكن هل تستطيع أن تمحو التمييز بين المعنى الحقيقى والمعنى الاستعارى ؟ وحتى اذا كان الفارق يروغ من كل تحكم ، واذا كانت عواقب ذلك ستكون غير محدودة » ، فلا شك أن البعض على الأقل سوف يجدون أنفسهم مقيدين بزمن ، جامدين عن الحركة ، محدودا نشاطهم ، وهم وراء هدف معين · ان أحدا لن يكون قادرا على المشاركة فى العمل ، بالكلام أو بالنية فى أقل حركة ، بدون هذا النوع من التوقف، ومن الادراك ، ومن الثقة ، ذلك أن الموافقة على تحمل الأخطار يكون بمثابة وضع الثقة فى المصادفة · أما وضع الثقة فى النفس فذلك مما يعتبر مجازفة · ان « الثقة » كلمة تبدو محملة بالانفعال والتأثر ، كما أنها تنطوى على ما يشبه اللمسة العذبة فى هذا المضمون · ومع ذلك فان هذه الكلمة لا تؤخذ هنا الا بأكثر المعانى موضوعية · وسواء كنت أصدق أذنى أم لا فاننى لا أستطيع أن أفعل شيئا الا أن أعتمد على شهادتهما ، أو كما كان الكابورال تريم Le Caporal Trim يقول فى قصة Le Tristram Shandy التى نشرتها مجلة « شتيرن «Sterne : « اذ أننى أشعرت بأن لدينا ـ لعمرى ـ ادراكا صائبا ! » ·

ان أول شىء ينبغى تأمله هو أن التماثل الذى يقرره نيتشه بين الرجل العملى وبين رجل الكلمة (البحاثة) يتضمن مفهوم حالة انسانية مشتركة وازدواجية لامفر منها بين الحاجة الى الاستقرار والتطلع نحو السهولة واليسر ، حاجة الى التشبث أو التعلق بشىء ورغبة فى ترك النفس لتنجرف مع التيار ، وما كان يسميه فى نص آخر بمبادىء أبولو وديونيس ، دون أن يزعم أن مبدأ ديونيس ـ وهو التحرر الكامل من كل شىء ـ كان مطبقا فى ذاته ولذاته · ان ما كان يهم بالنسبة له كان هو القبول الحر لمبدأ ديونيس لا ابطال مبدأ أبولو (أى قبول مبدأ ديونيس بدلا من رفضه تحت ستار من مبدأ أبولو) · وقد كان يأخذ جانب قبول الحيوية المفرطة للاستعارة ، لا الى جانب التخلى عن الحاجة عن نزاع أدبى ·

الا أنه لابد لنا أيضا تأمل موقف (نيتشه) ، فى مضمون استخدام لغة الكلام · ونلاحظ فى هذا الشأن أنه كان يعارض ، وكان اذن يقارن ، بين نوعين من المفاهيم ومن الاستعارات ، وبعبارة أخرى الظواهر الواقعة على المستويين المتميزين للغة الكلام · ذلك أن المفاهيم ، كما سبق القول ، رمزية فى جوهرها ، وهى تنتمى الى فئة الرموز اللغوية ، على حين أن الاستعارات دلالية ، فهى تنتمى الى نظام الكلمات فى الاستخدام الدارج ·

ان كلا من الرجل العملي ورجل الكلمة قد يحتاج الى سيطرة على المفاهيم ، الا أن ماهما فى حاجة ماسة اليه ، هو الاحساس اللفظى · وكل احساس راسخ هو احساس لفظى ، وكل ما يتلفظ به قصدى متعمد ، لكن اذا كان الاحساس اللفظى يمكن معالجته باعتباره شيئا فان المقاصد ليست أشياء · ولقول الشيء بشكل آخر فان الاحساس اللفظى يمكن أن يشبه قليلا أو كثيرا ما يمثله (جسديا أو جامدا) ، ولكن ذلك لايتأتى الا لأن قصد القول كان متجها الى هذا المعنى · فاذا أغفل هذا الظرف أخذ الاحساس اللفظى على أنه شيء · وعلى العكس من ذلك اذا أردنا أن ندخل فى الاعتبار الطبيعة القصدية للاحساس اللفظى فان هذا الاحساس سوف يظهر على وجهيه ، ولن يتبدى لنا ثباته الظاهرى بهذه الصورة الا لأن تيارا قصديا قد عبره من ناحية الى الأخرى ·

وهناك كذلك وجه ثالث يمكن التعرف تحته على قصد القول من وراء الاحساس اللفظى والاشتقاقى ، ذلك أن الأشياء والظواهر التى تشبهها من الرتبة الأولى من الرتب التى ينبغى وضع ذوات المغزى والرموز اللغوية عليها تترك نفسها تتحلل الى عناصر تكوينية ، الأمر الذى يتيح ابراز طابعها الموهوم ، على حين أن اللفظية بوصفها قصدية مما يتعذر الانتقاص منه · ولقد تبدو لنا قابلة للتحلل مثل التربة التى نمشى عليها ، ولكن من حيث الواقع فان الأرض هى التى تحمل أقدامنا ، أما التربة فلا تعدو كونها وظيفة ، وليست شيئا فى حد ذاتها · وبهذه الطريقة فان ما يمكن أخذه على أنه احساس لفظى يترك نفسه للتحليل ، والتحلل ، والتحول الى عناصره التكوينية ، غير أن ما يتشبث بالتحليل والتحلل والتحول ليس هى اللفظية ، وانما هو ما أخذ على أنه معنى حرفى · انه ليس الادراك ، ولا حتى ما أمسك به ، وانما هذا وذاك معا : أى ما كان هناك قبل أى عمل للامساك به ·

ومرة أخرى نقول ان الاحساس هو نتيجة عملين يجريان فى وقت واحد · الأول هو اختيار الرموز ، والثانى هو استخدامها بالرجوع الى حدث أو الى شيء ، أو الى موقف ، فى مضمون وبأسلوب معين · ان ما يسرى على الفاعل المتكلم يسرى كذلك على الذى يتلقى الرسالة · وكما يقول بنفنيست : ان نظرية الرموز والعلامات (أو الرمز) يتعين الاعتراف بها ، وعلم الدلالة (الحديث) ينبغى أن يكون مفهوما · والفرق بين التعرف على الرمز وبين فهم الرسالة له صلة بخاصيتين مختلفتين فى النفس البشرية ، هما خاصية ادراك هوية بين الماضى والحاضر من ناحية ، وخاصية ادراك مدلول منطوق جديد من ناحية أخرى · والخاصيتان فى أغلب الأحوال منفصلتان من حيث الأعراض المرضية للغة الكلام

(٦٥/٢) • ويمكن الافتراض بأن هناك نوعا من التزامن بين العملين اللذين يجريان لهما ، أو على الأقل افتراض أن من المحتمل جدا أنهما يقعان فى وقت واحد ، الا اذا افترضنا أن التلفظ بالجملة يسبق الجملة المنطوقة ، اذ أننا لانعرف ما الذى يستفاد من محاولة تحديد ما الذى يقع أولا وما الذى يقع آخرا ، عندما يتم اختيـار الرموز ، ثم تحولهـا الى كلمات ، ثم ترتيب الكلمات فى أسلوب من الأساليب • والأفضل الالتزام بمفاهيم الاستنباط وبالقرارات التحكمية ، تاركين شيئا للصدفة التى تستطيع دائما التدخل فى هذا النوع من اللقـاءات • أما فيما يتعلق بمعرفة ما اذا كانت المصادفة والنيات اللاشعورية هما شيئا واحدا فاننى أترك ذلك لآخرين لكى يروا فيه رأيهم • الا أنه اذا كان صحيحا حقا أن فى الامكان أن نفجأ نحن أنفسنا بالكلمات التى ننطق بها (ماراو ـ بونتى Marleau-Ponty) ، كما هو الحال بكل تأكيد ، فلسوف تكون خسارة كبيرة أن نحرم أنفسنا من مثل هذه المتعة باستحضار شبح نوع من الحتمية المطلقة (وهى مبدأ يقول بأن أفعال المرء هى نتيجة عوامل لا سلطة له عليها) ، أو نوع من « الأخ الأكبر » الذى سوف يتجسس على أقل عمل لنا أو حركة نقوم بها • ان النيات المكبوتة موجودة بلا شك ، الا أن الصـدفة موجودة كذلك ، وهى تتسلل الى لغـة الكلام عن طريق الاستنباط •

وكلما ازداد المرء تأملا راوده مزيد من الاغراء ليقول ان الاستنباط ليس بالضرورة هو المكان والمناسبة حيث تتخذ القرارات ، ولكنه قد يكون فى حد ذاته هو القرار الذى اتخذ • والمكان هو ذو المغزى الفعلى ، والمناسبة هى اللحظة التى تدور فيها كل الفحاوى الممكنة حوله ، بغير أن يتلقى أى منهما الاذن بالهبوط والاســتقرار ، والقرار هو وقف التصريح بالهبوط •

ويقصر بنفنيست مجال تطبيق نظريته على الاســتخدام الدارج ، ويستبعد منه صراحة اللغة الشعرية التكهنية (١٦) • وهو يستخدم بعض الكهنة لتصوير الفارق بين مستوى اللغة الكلامية ، ويبدو الكاهن فى ملامح من يقف مع المستوى الدلالى ، ولكن ذلك ليس صـحيحا • ان ما يقوله هيراكليت Heraclite بشـأن الكاهن دى دلفس

---

(١٦) بنفنيست ١٩٦٦ ـ الجزء الثانى ٢١٦ • يتحدث بنفنيسـت عن الاستخدام الدارج الذى يضعه فى مقابل الاستخدام الشعرى • وهو لا يشير الى الكهنة بصفة خاصة ، وانما الى الاستخدام التنبؤى للغة ، والأمثال التى يسوقها فى مواضع أخرى تتعلق بلغة الكلام الشعرى أكثر مما تتعلق بلغة الكلام الدارج •

de Delphes يمكن فهمـــه بســـهولة ، رغم الصـــيغة الغامضة التى تقول : « انه لايقول شيئا ، ولايخفى شيئا ، ولكنه يقول كل شيء » • ويقول بنفنيست ان ذلك على وجه الدقة هو ما تصنعه لغة الكلام ، فهى تريد أن تقول كل شيء ، حتى وبصفة خاصـــة عندما لاتقول شـــيئا (١٩٦٦ ـ ٢/٢٢٩) • وفى عبارة أخرى يبدو أن الكاهن كأنه يريد أن يقول شيئا ما على حين أنه لا يقول شيئا مما يجعله المفسرون يقوله • انه يستخدم كلمات وأشباه جمل ، وانما بطريقة تبدو فيها الكلمات وكأنها تقوم بوظيفة الرموز • ان المفسرين « ينتزعون الكلمات من فمه » لكى يستخدموا « كليشيها » يتخذ هنا كل معناه • ان للجملة وللمحمول بصفة عامة وظيفة هى التعبير عن احساس لفظى أو مجازى ، الا أنه ممكن لغويا ، ويمكن أن يكون من الناحية العملية مستحبا ، أن يثير شيئا من الغموض • وقد تكون لغـة الكلام استنباطيـــة على المستوى الدلالى فى الحديث •

ان عملية الاستنباط قد تكون نتيجة لانعدام وجود قرار أو قصد لدى كائن قادر على اتخاذ قرار ، وقد تكون نتيجة لعدم القدرة على الوقوف عنـد قرار • ان الفاعل المتلقى يكون غارقا فى حديث ، ولا ينتظر الا « الكلمات » التى لايستطيع استخلاصها من الجملة لأنه يجهل القيمة الدقيقة للرموز التى يلجأ اليها محدثة • ان كل مالديه لكى يضعه تحت أسنانه هو ذوات المغزى • وفى امكان الفاعل النشيط أن لا تكون فى لعبته أى فحوى واضحة ، فيما عدا على مستوى رغباته التى لم تتشكل بعد • غير أن غموض الاستنباطات يمكن بدوره أن ينتج عن النية والقرار• وعلى أى حال فان عملية الاستنباط قد تكون طريقة معينة لاستخدام الرموز اللغوية لاحداث شيء آخر سوى كلمات أو حتى رموز ثابتة (وفقا للتعريف الوارد فى القاموس) • ولنقل ان الاحساس اللفظى والاحساس المجازى هما « نيات للقول » تتقرر بسمو من غموض استنباط لغة الكلام ، ولكنها فى الوقت نفسه تحتفظ بالمفهوم الأساسى لغموضها الاستنباطى مفتوحـا •

ان لغة الكلام فى حد ذاتها ليس فيها قصدية ان الكائنات البشرية هى التى لها رغبات أو ليست لها هذه الرغبات ، أو التى تريد التخلص منهـا • انهـم هم الذين يجددون الهدف ، وهم الذين يلوون المعنى ، أو يزيفون الرؤية • الحديث وحده ولا شيء سواه ــ وبعبارة أخرى الناس الذين يتحدثون ــ هو الذى يستطيع اقرار التمييز بين المعانى الحقيقية

والمجازية ، أو حجب الفـارق بين الاثنين · وما أن يتجـه الحديث الى الاستنباط الصريح حتى يتلاشى فى الرمال · ان ذلك عن الحديث ، وليس عن لغة الكلام · لكن لغة الكلام هى شيء لايمكن تواجده فى حد ذاته ، اذ أنه فى حاجة الى متحدثين ، ولايمكن وجوده الا بين صوتين ·

أندراس ساندور

جامعة هوارد

المراجع

ـ بنفنيست اميل

(Problèmes de linguistique générale I et II Paris, Gallimard 1966

ـ بوشر كارل

(Sprachteorie, Stutgart, Fischer, 1965.

ـ كوارد روزاليند واليس جون ·

(Language and Materialism

Developments in Semiology and the Theory of Subject.

بوسطن ـ لندن ـ ١٩٧٧ ·

أهمية التورية

دونالد ف · ميلر
Donald F. Miller

لاميل بنفنيست Emile Benveniste فقرة تصـلح مقـدمة لموضوعنا هذا · ففي مقال له عن ضروب التورية لدى القدامي والمحدثين يوضح هذا اللغوى الفرنسى التناقض فى كل التعريفات الاغريقية الأولية لهذا المصطلح · فمعناه الأول : « حسن الحديث عن الكائنات والأشياء»، ومعناه الثانى : « مراعاة الصمت » · ويتفاقم هذا التناقض الأولى بمعنى ثالث فحواه : « اطلاق صيحة نصر » · ومع ذلك يسـهل حل المعضلة الظاهرة : فالنطق بعبارات متفائلة يدعو فى بعض الظروف الى اطلاق صيحات نصر تفصح عن الرضا ، وفى ظروف أخرى يدعو الأمـر الى السكوت تجنبنا للنطق بعبارات مشئومة ، مثال ذلك « تحاشى كل عبارة مشئومة » أثناء الاحتفال بالشعائر المقدسة ، وزيادة فى التأكيد « مراعاة صمت ورع » · فليس هنـاك تنـاقض ، فنحن فقـط حيال « تورية بدلا من أخرى » ، حسب عبارة قالها بنفنيست خارج النص ·

تحية للمؤلف الراحل لما قدمه لنا من شرح بليغ · ولا شك أنه لم يكن فى حياته ما سوف نبديه من تفسير فى هذا المقال ·

ويتفق أكثر المؤلفين فى الرأى على أن التورية شكل من أشكال الاستعارة الأكثر تداولا ووضوحا · فالمرء يمسك عن القول اللاذع ، أو المضر ، فيستبدل شكلا تعبيريا بشكل آخر ، مستخدما الاستعارة · فهو يوارى فكره ، أو يستخدم ببساطة موارد اللغة اللانهائية لغايات معينة استخداما طيبا أسوة بفيلانت Philinte ، أو استخداما تعسفيا مع أسوة بألسست Alceste ويسـرنا أن نكتشف أكثـر من لبس فى المعنى الأصلى للكلمة الاغريقية · ولكن هناك تناقضا داخليـا

المترجم : أحمد رضا محمد رضا ·

بين القول الحسن والقول السيء ، بين الصـــياح والسكوت ، يفسر بنفنيست ذلك بأن هناك خلطا بين اللغة والكلام ، اللغة باعبارها نظاما تجريديا ، واللغة التى يستخدمها الناس فى حياتهم الجارية • والحركة الدائمة بين قيمة المصطلح اللغوية البحتة وقيمته المتبادلة تغير المعنى تبعا للظرف الذى تستخدم فيه الجملة • على أنه يجدر بنا أن نمضى الى أبعد من ذلك • فالشيء المشترك بين التلفظ بكلمات تبشر بالخير وتحاشى التلفظ بكلمات تنذر بالشر هو الحض على استخدام الكلمات عن معرفة بالأحوال : وذلك للافادة من وضع ما ، أو الخروج بســلام من ورطة ما • ولنا أن نطالع فى هذا ضربا من التحريم : التحاشى هو عدم الكلام ، والتأكيد هو الكلام ، أن نقول شيئا ما • غير أنه لا يتسنى تصور أمر من الأمرين دون الآخر ، الكلام أو السكوت ، القول أو عدم القول • مظهران متزامنان لشيء واحد ، تعبيران متماثلان ، ومع ذلك فهما مختلفان • وكثيرا ما ننسى أن عمل شيء ما ، أو قول هذا الشيء ، هو فى الوقت نفسه عدم فعل شيء آخر أو عدم قوله • وتقل دهشتنا لو أننا لم يعتورنا فى لحظات الضيق شيء من الريبة أو الخشـــية ازاء المتناقضات التى تقول فطرتنا العميقة انها تصيبنا بالنحس ، ومن ثم تنصحنا بأن نتحاشاها بأسلوب التورية ، وأن نلزم بالمنطق جانبــا واحدا من جانبى المسألة • انه أمر يبدو فى بساطة فألا ، ولكنه يفهم أنه شؤم ، اذ يجب للاستفادة من الوضع أن يكون الانســان ذكيا ، متفتح الذهن ، وفى هذا يتأكد غموض الكلمة الاغريقية ، بالمبالغة : فسواء أطلق الانسان صيحة حماسية ، أو لزم صمتا ورعا » أو التزم بشكل تعبيرى معتدل بين هذين الطرفين النقيضين فليس هناك سوى الصــلاة التى تتخذ أشكالا منــوعة) فالتورية هى التى تفصــح دائما عن مبالغاته •

وثمة أسلوب آخر لتفسير هذا التناقض الداخلى ــ دون تفسيره بالكامل ــ ذلك أن نلاحظ فيــه تلك اللعبــة البارعة ، لعبــة الوسائل والغايات • فالسكوت ، عند طرف من طرفى السلسلة ، وسيلة لتجنب العبــارات المشئومة • وصيحة السرور ، عنــد الطرف الآخر ، وســيلة للامساك عن القول اللطيف • ونحن نميل ميلا طبيعيا الى خلط الغايات، ربما لأننا لا نكف عن السعى الى تمييزها • وانها لجهود خليقة بالثناء • ومع ذلك ففى كل مرة نفصل الوسيلة عن الغاية ، نلمح غائية الوسيلة وفى كل مرة نواجه غاية فى ذاتها ، نراها على حقيقتها ، نراها ، بعبارة أخرى ، بمثابة وسيلة ، تستهدف غايات أخرى • وكل تحليل يؤدى الى تركيب ، الى معادلة كنائية (نسبة الى الكناية) ذات طرفين ، لا تكف

عن تذكيرنا بمركباتها . صيحة النصر هي غاية في ذاتها ، وهي أيضا وسيلة تدعو الى النصر ونحن نفكر فيها ، ونطلقها أحيانا على هذا النحو . وفي ظروف أخرى نفرق بين الاثنين ، خشية تضخيم صوت مطلق حتى يصل الى حجم صيحة نصر ، وهي نهاية رديئة من الأفضل تجنبها . أليس الصياح الساكت اذن ضربا من اجتماع لفظين متناقضين (أو طباق الايجاب) ؟ فاما يتشوش فكرنا أو تخدعنا الكلمات ، وهذا هو الأصح ، لأن في وسعنا بسهولة أن نقلب العلاقة : فنتجنب قول السوء بأن ندعو الى الصمت ، أو نستفيض في أقوال ملائمة لنستحث الجمهور على اطلاق صيحة نصر . ولم تزل علومنا الاجتماعية تحتاج الى أن تتعلم الشيء الكثير من التكهنات الاغريقية ، وما فيها من « توريات » .

السكون نفسه لا يخلو من الصدى ، لأننا هنا بصدد سكون بحت ، أي لا شيء ، كيان سلبي . ومع ذلك فالتورية الاغريقية ترى في السكون بحق كيانا ايجابيا ، وظاهرة واقعية ملموسة ، تعبر عنها كلمة ، أو صيحة ، ايماءة عمدية موجهة للغير ، أسوة بأية اشارة . وعلومنا الانسانية بوجه عام لا تقول شيئا عن هذا الضرب من الظواهر السلبية ، فما لا يتجلى لا كيان له ، ولا وجود ملموسا له ، الا باعتباره ثغرات قضائية زمانية ، بين الظواهر الواقعية وبين السمات الحقيقية . ومع ذلك حذرنا ،لبعض حدينا من هذا النوع من « التغرات» في التفسير . يذكرنا جريجوري بيتسون Gregory Bateson مثلا بأن الخطاب « الذي نسيت أن أكتبه لعمتي قد يحتوي من الدلالة الثقافية ما يتضمنه الخطاب الذي قد أكتبه لها دون أن أفكر في هذه الدلالة » . ويقول ان الاعلام ، والاتصال ، والمعرفة ، تنجم عن «اختلاف يولد التباين » أكثر مما تنجم عن تراكم « جلطات » من أحداث مشوشة . هذا الأسلوب الثري في مواجهة الظواهر الثقافية يتفق مع وجهة نظر فوكولت Foucault المتأثر بالتاريخ المضاد ، واللا تاريخ ، وكل ماهو مستبعد من التاريخ ، بقدر تأثره بالأفكار ، والعبارات » والأفعال التي يسجلها التاريخ . وعدم حدوث شيء أمر قد يثير الاهتمام . أهذا نوع خاص من اللاشيء ؟ من ذلك أيضا بعض القرارات الصادرة بعدم فعل أي شيء . كذلك القرار السلبي قد يغير كل شيء .

التورية تستخدم مجموعة من الكلمات ، والأفكار ، والحركات ، في أكثر التكوينات المتصلة بالموقف تنوعا ، ولا يحتفظ بنفينست منها الابائنتين : « طريقة تتمثل في تزويد فكرة مشئومة بمصطلح ملائم » ، ولكن هناك بالنسبة لأفكار أخرى طريقة مختلفة تتمثل في « ابطال

دلالة عبارة مشئومة ، فيستبدل بها عبارة معادلة ، بعيدة ، أو مخففة كثيرا » (هذا ما يؤكده المؤلف) • ومن الميسور أن نتخيل أمثلة تشرح كلا من الطريقتين ، وبنوع خاص فى مجال المصطلحات الدبلوماسية • وليست التطبيقات فى السياسة الداخلية أقل تواترا ، ولكنها تقابل بمزيد من التسامح • ومن الشائع الالتجاء الى الأنماط القصوى فى التورية ، فى خصوص الاهانة أو السكوت ، فى الشئون الداخلية ، وكذا الخارجية ، ويعتبر السكوت هنا ذا أثر فعال بنوع خاص • واشتهر بعض رجال السياسة بندرة تصريحاتهم العامة ، ويتجنب أغلبهم بلباقة المؤتمرات الصحفية حين تجتاز الحكومة فترة عصيبة • وفى الكثير من الأحيان تعتبر جملة « ليس عندى ما أصرح به » بمثابة اعتراف • وبالعكس حين تكون الظروف مواتية يشبعنا هؤلاء السياسيون بعبارات طيبة • ويميل الأزواج الى اتباع هذه الأساليب ، ويعرف كلاهما القيمة المضافة الى الصيحات ، حين لا تسعف أيا منهما الكلمات • بل ان فى وسع كل منهما أن يعبر عن النصر • ولا يمكن أن ننكر القيمة العلاجية لصيحة المولود ، عندما يولد •

السكوت والصياح يرسمان لنا بفضل الاغريق حدود اللغة ، لأنهما خارج نطاق اللغة المنطوقة ، والتورية بوجه عام هى سلوك انسانى يستهدف تحسين حالة غير ملائمة : فابتسامة مهدئة تغنى عن مرافعة ، والوجه الصارم فى بعض الظروف يحل محل البسمة التى قد تكون مهينة • وعلى ذلك يمكن تفسير تصرفاتنا الجماعية وآدابنا وعاداتنا بعبارات التورية • ألسنا نتحاشى أن نكون فى مواقف « سيئة المظهر » ؟ ألا نبحث عن صلات وأنماط وعبارات « حسنة المظهر » ؟ ألا نظن أن السلوك المعبر عنه بأسلوب مباشر (شعورى أو لا شعورى) يرتبط حتما باشباع ميلنا الفطرى للتورية ، ذلك لأننا ، هنا وهناك، نستطيع الانتظار • عندئذ ألا نستطيع ، بكرم أخلاقنا ، وبصفة صريحة ومؤقتة ، أن نمحو آثار كلام طائش ، أو ايماءة شريرة ؟ والجزاء الحسن فى هذا الخصوص يتخذ أشكالا عديدة ، والوسام العسكرى الذى يمنح بعد وفاة من يستحقه هو بالتأكيد أكثر هذه الأشكال تفاهة •

والفعل النفسانى ، الواعى أو اللاواعى ، وراء كل تورية ، فعل بسيط : فهو ينشىء استعارة ملائمة ، هى فى الوقت نفسه مقنعة ، تصلح لتجميل الأمور • التورية : تعوض ، وتشارك ، وتوازن ، اما لزيادة السرور ، أو لتسكين الألم • ولذلك فانا لا نعمل على التوفيق

بين الأضداد ، أو المواءمة بين عنصرين متميزين ، أو أكثر (سواء كانت كلمات ، أو أفكارا ، أو أحاسيس ، أو أفعالا وايماءات) ، فاللغو الذى ينجم عن ذلك انما يعزز الرسالة الأصلية ، أو يقوى ملاءمتها للحالة الراهنة ، بدلا من تعديلها ، كذلك نحن لا نعالج الاستعارات غير الملائمة التى يحتمل أن تولد القلق ، والارتباك ، والارتياب • وعلى ذلك تبدو السخرية مستبعدة من هذا السلوك • ان ما تتطلبه التورية هو دلالة استعارية تضم المدلول بالدال الذى يصفه ، وتعيد طرحه للبحث • واختيار الكلمات ، أو الايماءة ، أو النبرة العاطفية . يكفى لتخطى الموضوع والتعبير ، وتخمين المعانى ، أو حتى استدعاء أضدادها (فى الوسع دائما تصور تناقض ، أو حتى انكار – « أيها الميت ، أين نصرك ؟ » على سبيل المواساة – انكارا لا يصل الى حد القول : « سوف أبصق على قبوركم » قولا يصدم الشعور) • الا أن الاختيار ، مهما كان ، يستهدف تغيير طبيعة الموضوع المقصود لصالح أحد الطرفين المعنيين ، أو لصالحهما معا • أما التخطيط فانه لا يتغير ، والحلول الخاصة أقل ثباتا • ولن أقدم مثلا لذلك سوى تطور اللغة : فطبعة عام ١٩٦٤ لقاموس أكسفورد الموجز Concise Oxford Dictionary (أعيد طبعه عام ١٩٧٨) يقدم شرحا لكلمة تورية euphemisme استبدال كلمة mad (مجنون) بكلمة queer (شاذ الأطوار به مس) • ومع تطور الطبائع ، والسلوكيات ، وطب الأمراض النفسية ، قد نتزع الى قلب الأوضاع •

التورية لدى الاغريق تقر كلا من حرية اللغة وقوتها • ولن نتحدث عن مرونتها المعروفة فقط ، ولا عن استقلالها ، ولنتحدث أولا عن استخدامها الذى قد يتنوع ، للأفضل أو للأسوأ حسب « الألفاظ الاضافية » التى تصحبها ، كما يقول ايسوب Esope ، اللغة تشغل وتعدل المضمون الاجتماعى ، وتكون فى كل الأحوال شريكة له فى كل تجلياته الملموسة ، من أفعال ، وأقوال ، وأفكار ، وأحوال ، وانفعالات، تخلطها كما تشاء ، وتضفى عليها بعض الأشكال • ويترتب على ذلك نتائج خطيرة ، كنتيجة المشادة الحالية – بل انها أكثر من مشادة ، انها صراع – لوصف بعض التنظيمات الارهابية الحالية بأنها «اجرامية»، أو « سياسية » • كذلك فان اختيار « التورية » قد يغير من مجرى الأحداث فى المستقبل ، كما يعدله فى الماضى •

وكثيرا ما يفهم من التورية انها خدعة ، أو أحبولة ، أو اساءة أدب ، تتفيأ خداع الغير ، أو محاولة خداعه ، فهل فى ذلك اشادة

بقوتها ؟ يجب التسليم بأن الأمر كذلك من بعض الوجوه · ذلك أن كل لغة فيها شيء من الخداع · يقول هيدجر Heidegger : « اللغة تخفى بقدر ما تكشف » ، فالكلمات ليست بريئة كل البراءة، فهي تحمل فلسفة خاصة ، بل نظرية عامة ومجردة ، كما يصر ديريدا Derrida على اثباتها ·· والكلمات أيضا ليست شفافة ، لأنها تحتفظ بآثار من تاريخها الطويل ، وصلاتها بمجموع النظام اللغوى الذى تنتمى اليه ؟ وينزلق معناها دواما من صورة الى أخرى ، فيتوارى ، ويفر · ويلى ذلك دون شك انفلاتات أخرى ، القصد منها الخداع ، أو بدافع لا شعورى يستهدف تشويه الحقيقة ، أو اخفاءها ، كما يقدم لنا فرويد أمثلة كثيرة لذلك ، غير أنه ربما تكون هناك خطورة أو حتى خطأ فى الالحاح على مظاهر التورية الخادعة ، مثلما يفعل البعض ، الأمر الذى يتضمن خطأ فى وسع العقلية الناقدة أن تصححه بالرجوع الى تفسير حرفى ، رجوعا كثيرا ما يكون محتملا ، ومرغوبا فيه دائما · ان من يتكلم عن التحريف انما يوحى بنوع من التباعد عن التقديم لصحيح والحقيقى للأشياء ، تقديما يستطيع كل انسان أن يرجع اليه ، اذا كان به أقل قدر من العدالة ، والصدق ، والموضوعية ، والمعرفة ، والوعى بالذات · بعبارة أخرى يتضمن الاتهام شيئا ما ، مثلا أعلى مفقودا ، أو فضيلة خفية ، لا يتسنى اكتشافها ، أو صياغتها ، ومن الأفضل تركها على أية حال ، ولكنها تبقى متاحة ، على أن يراعى للحصول عليها الدقة الفكرية ، والطبية العلاجية الضرورية · وتقرر النظرية نفسها أنه يوجد فى جهة ما ، بعيدا عن متناولنا ، رؤية محايدة للأشياء ، تنتهى معها الكلمات ، والأفكار ، والانفعالات ، والظروف ، بأن تتجمع بكيفية ملائمة ، بحيث يتجاوب المجموع ، كلمة كلمة مع واقع لا يمكن لأية كلمة منها أن تفقد توازن الكلمات الأخرى ، الحقيقة مرآة ، صورة بلا تنميق ، صلة كاملة ، وازدواج ، زجاجة شفافة ، لا تزييف فيها ، ولا تكلف ·

هل فى ذلك تناقض ؟ الكلام عن التشويش فى التورية يفترض شفافية فى القول الصريح ، لا صلة لها بواقع اللغة · كل وصف لحدث ، وكل عرض لفكرة ، يضيف شيئا ، أو يعدل ، أو يشوه هذا الحدث أو هذه الفكرة · وكل اسهاب يضيف مزيدا من الثقل ، وكل شرح يضم فيضا من المعرفة · أليس رفض كل تورية هو فى ذاته نوعا من التورية ؟ ألا نجد فى ذلك تلميحا بالتورية ؟ ألم يحن الأوان للحديث عن الحقيقة الكامنة خلف التورية ؟ الأمر فى ذلك ، كما هو فى كل

حقيقته ، مظهر يمكن الحكم بأنه خادع ٠ التورية لا تتمتع بامتياز خاص بين سائر الأشكال البيانية ، ولكن ليس بها أية ندبة ٠ انها تتعدى الحدود ، وتستخدم العنف ، ولكنها قد تذكرنا على هذا النحو بأن هذا هو المقصود كلما تحدثنا أو تصرفنا ٠

ولعل هناك شيئا آخر فى خصوص التورية عند الاغريق : فهل لنا أن نقول ان هذين المظهرين القاصيين للتورية عند الاغريق ، وهما الصمت التام ، وصيحة النصر ، يشهدان بشعور خاص رمزى ، فيما وراء ، وفى أعلى أسلوب التورية عندهم ؟ وانها علامات مكثفة ؟ ليس ذلك بفرط من التعريف بقدر ما هو بشحنتها الانفعالية ولما كانت هذه التوريات مقسمة بالغلو فانها اتخذت بالمعنى الحرفى المبادىء التى تنص على تجنب العبادات المشئومة » والنطق بعبارات ملائمة « ودفعت بها الى الحد الأقصى من التعبير الشفهى ، أو الى ما وراء الكلمات ٠ أما الصمت فانه يضحى باللغة ، اذ يرفض التلفظ بعبارات مشئومة ، وأما الصيحة فانها تطيل الجملة وتقويها وهى تبحث عن أنسب الكلمات وتغدو الكلمات أفعالا ، والايماءات رموزا للامساك التام (عن الكلام) ، أو للتعبير الكامل ٠ وبكيفية ما يمتزج الطرفان ، فيصيران بمثابة المظهرين النهائيين للتورية فى أسعد طوالعها ٠ هذان الطرفان ، بالنسبة لسائر أشكال التعبير الشفاهى ، يحفران حفرة عميقة تشكل الفرق ، كل الفرق ، وانما فى سياق خاص بطبيعة الحال ٠ وهذا السياق هو الذى يضفى عليهما قيمة خاصة ٠ ومن غير ذلك لا يكون لدينا سوى سكون أو صياح ٠ فى هذا السكون ، أو ذاك الصياح ، المشحونين بالمعانى ، ألا ندرك شيئا ما ؟ شيئا نميل الى وصفه بأنه رمزى ؟ رمز لحاجة الانسان لأن يتفوق على نفسه ، ولفطرة الانسان لأن يصوغ واقعا على سجيته ، وفى مواجهة بيئة محددة ، بعيدة عن متناوله ، فيتدخل لصالحه ، ليخفف آلامه ، ويشحذ سروره ٠ والانسان ، مهما قيدت الظروف نشاطه ، يميل « بطبيعته » لاستغلال الوضع الراهن ، والتصرف بغض النظر عن كل عزم آخر ٠ وتجرى الأمور كلها ، وكأن الانسان، فى قرارة نفسه ، يؤمن بفاعلية كلامه ، وحركاته ، وخططه الوهمية لتغيير مجرى الأمور ٠ ويتبدى له أيضا أنه ليس فى حاجة للنجاح حتى يثابر ، كما لو أن الميل الفطرى الذى يدفعه للعمل ، وفن تحويل الفشل الى نجاح عن طريق التورية ، يكون له عوضا كافيا عن عالم يرفض الرضوخ لمشيئته ، ترى هل فى ذلك مراوغة مؤلمة ؟

العنصر الضرورى للتورية ، الذى لا يقبل التجزئة ، يتضمن مفارقة رمزية . فالبشرية مدفوعة بفطرتها الابداعية ، لا يتحدد كيانها الا فى الظاهر .

دونالد ف . ميلر
(جامعة ملبورن)

التعريف بالكتاب

كلود رافستان Claude Raffestin

ولد عام ١٩٣٦ ، أستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم الاجتماعية ، تتناول بحوثه المشكلات الاقليمية فى الجغرافية الاجتماعية ومشكلات السلطة فى الجغرافية السياسية ، والجغرافية النظرية • كتب عديدا من المقالات ، ونشر كتبا مختلفة •

باتريك ك • دولى Patrik K. Dooley

ولد عام ١٩٤٢ ، دراسات فى الفلسفة ، أستاذ فى جامعة سانت بونافيتشر ، نيويورك • كرس عديدا من دراساته للمفكرين الأمريكيين العظام فى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين • وأحدث كتاب نشر له هو Pragmatism as Humanism

باتريك تاكيسيل Patrick Tacussel

ولد عام ١٩٥٦ ، دكتوراه فى علم الاجتماع ، يقوم بالتدريس فى معهد العلوم الاجتماعية بجامعة تولوز ـ لوميريل • كتب عديدا من المقالات عن انثروبولوجيا التخيل The anthropology of the imaginary كما نشر فى عام ١٩٨٤ كتابا بعنوان «L'attraction sociale» وهو عضو فى مركز بحوث التخيل •

توماس مولنر Thomas Molner

ولد فى بودابست عام ١٩٢١ وهاجر الى الولايات المتحدة فى عام ١٩٤٩ ، يدرس الفلسفة والفلسفة السياسية فى جامعة سيتى بنيويورك وفى جامعة ييل •• الخ ، ألف أكثر من ثلاثين كتابا بالانجليزية والفرنسية بالاضافة الى ترجمات عديدة •

سيرجيو كوتا **Sergio Cotta**

ولد فى فلورنسا عام ١٩٢٠ ، أستاذ فلسفة القانون بجامعة روما ، له مؤلفات عديدة ·

أندراس ساندور **Andras Sandor**

ولد فى بودابست عام ١٩٣٤ ، درس فى أكسفورد وميونيخ وجامعة ساويثرن كاليفورنيا · يعمل فى الوقت الحاضر أستاذا للأدب الألمانى فى جامعة هوارد ، وقد كرس كتاباته فى ذلك الموضوع (مع اهتمام خاص بهاين وديليو بنجامين) والجانب المتعلق بالنص الأدبى أو غير ذلك من الأشكال · ألف أشعارا وقصصا طويلة ومقالات باللغة المجرية ·

دونالد ف · ميلر **Donald F. Miller**

طالب سابق بجامعة ميلبورن ويقوم الآن بتدريس العلوم السياسية فى هذه الجامعة يقوم بحثه على كل من الاستعارة وتأثيرها على الفكر واللغة والسلوك وعن الهند : السياسات المعاصرة وعلاقتها بالثقافة والمجتمع الهندى ·

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٣٨٥ / ١٩٨٨

